

Philippe Ariès
**STORIA DELLA MORTE
IN OCCIDENTE**

Dal medioevo ai giorni nostri



In questo studio, Ariès, uno tra i maggiori storici francesi dei nostri tempi, affronta il tema del pensiero della morte partendo non dai testi letterari, ma da tutti quei documenti che esprimono la sensibilità comune e l'inconscio collettivo, in particolare le tombe e i testamenti.



Philippe Ariès

STORIA DELLA MORTE IN OCCIDENTE

Dal medioevo ai giorni nostri

Traduzione di Simona Vigezzi

Copyright 1975 Éditions du Seuil

Copyright 1978 Rizzoli Editore, Milano

Titolo originale dell'opera:

*"Essais sur l'histoire de la mort en occident
du moyen âge à nos jours"*

INDICE

Prefazione.

PARTE PRIMA.

Gli atteggiamenti di fronte alla morte.

La morte addomesticata.

La morte di sé.

La morte dell'altro.

La morte proibita.

Conclusione.

PARTE SECONDA.

Itinerari 1966-1975.

Ricchezza e povertà davanti alla morte nel Medioevo (1974).

Huizinga e i temi macabri (1973).

Il tema della morte ne «Le Chemin de Paradis» di Maurras (1972).

I miracoli dei morti (1974).

Il senso moderno della famiglia nei testamenti e nelle tombe (1969).

Contributo allo studio del culto dei morti nell'età contemporanea (1966).

La vita e la morte nella Francia di oggi (1972).

La morte capovolta. Il cambiamento delle attitudini davanti alla morte nelle società occidentali (1967).

Il malato, la famiglia e il medico (1975).

«Time for Dying» (1969).

«The Dying Patient» (1973).

Inconscio collettivo e idee chiare (1975).

STORIA DELLA MORTE IN OCCIDENTE

"Alla memoria di mio fratello Georges
Ai nostri morti, respinti nell'oblio".

PREFAZIONE

STORIA DI UN LIBRO CHE NON FINISCE MAI

Certo appare insolito pubblicare le conclusioni di un libro prima del libro stesso! A questo, tuttavia, mi condannano le insidie di una doppia vita, in cui lo storico deve soddisfare anche ad altri impegni.

Le quattro conferenze della Johns Hopkins University, mirabilmente tradotte da Patricia Ranum, erano destinate al pubblico americano. Quando apparvero in inglese nel 1974, credevo davvero d'essere arrivato alla fine e di poter concludere l'opera sugli atteggiamenti di fronte alla morte, preparata da lungo tempo, la cui redazione era già molto avanzata e il piano generale terminato. Purtroppo, era come vendere la pelle dell'orso, e dimenticare gli obblighi di una carriera divenuta ad un tratto più esigente. Bisogna riconoscerlo: il giorno della parola «fine» non è ancora arrivato.

Eppure il soggetto che avevo abbordato, una quindicina di anni fa, tra l'indifferenza generale, agita ormai l'opinione pubblica, invade libri e periodici, trasmissioni radiofoniche e televisive. Così non ho resistito alla tentazione di partecipare al dibattito senza attendere oltre. Per questo presento al pubblico le tesi che presto sosterrò con maggiori argomenti, ma che non saranno modificate.

L'origine di questo libretto è fortuita. Orest Ranum, professore alla Johns Hopkins University, ben noto ai

«seicentisti» francesi per i suoi studi su Richelieu e su Parigi, aveva richiesto all'autore del "Temps de l'Histoire" una relazione su storia e coscienza nazionale, tema prediletto delle sue attuali ricerche. Gli ho risposto proponendogli invece l'unico soggetto che ero in grado di trattare, tanto profondamente mi assorbiva. Accettò. Fu insieme l'origine di un libro e di un'amicizia.

Ma la preparazione di quelle conferenze non è stato un episodio in margine al mio lavoro. Mi ha obbligato a fare uno sforzo di sintesi, a enucleare le linee portanti, i grandi volumi di una struttura la cui lenta, ma impaziente edificazione nel corso degli anni mi velava l'unità e la coerenza. Solo alla fine di quelle quattro conferenze ho avuto per la prima volta una veduta d'insieme delle cose che sentivo e volevo dire. (1) Potrà meravigliare che ci sia voluto tanto tempo per arrivare a questo punto: quindici anni di ricerche e di meditazioni sugli atteggiamenti di fronte alla morte nelle nostre culture cristiane occidentali! La lentezza dei miei progressi non va attribuita soltanto agli ostacoli materiali, alla mancanza di tempo, alle crisi di stanchezza davanti all'immensità del compito. Vi è un'altra ragione, più profonda, che attiene alla natura metafisica della morte: il campo della mia ricerca si estendeva quando credevo di toccarne i confini, e ogni volta ero respinto più lontano, a monte e a valle del mio punto di partenza. E' una cosa che merita qualche spiegazione.

Il mio primo progetto era modesto e limitato. Avevo appena finito un lungo studio sul sentimento familiare, in cui m'ero accorto che questo sentimento, che si diceva molto antico e minacciato piuttosto dalla modernità, era in realtà recente e legato a una tappa decisiva di questa modernità. Mi chiesi dunque se non fosse necessario generalizzare, se non avessimo ancora mantenuto, nel Diciannovesimo secolo e ai primi del Ventesimo, l'abitudine di attribuire origini lontane a fenomeni collettivi e mentali in realtà recentissimi, il che

equivarrebbe a riconoscere a quest'epoca di progresso scientifico la capacità di creare dei miti.

Ho avuto allora l'idea di studiare i costumi funebri dell'età contemporanea, per vedere se la loro storia confermava la mia ipotesi.

Mi ero già interessato agli atteggiamenti verso la morte, nella mia "*Histoire des populations françaises*"; d'altra parte ero colpito dall'importanza attribuita, nella sensibilità contemporanea, quella degli anni 1950-1960, alla visita ai cimiteri, alla pietà per i defunti, alla venerazione delle tombe. Restavo impressionato, nella ricorrenza del novembre, dal flusso migratorio che conduceva frotte di pellegrini ai cimiteri delle città e delle campagne. Mi sono chiesto da dove scaturiva questa pietà. Veniva dal fondo dei secoli? Era l'ininterrotta prosecuzione delle religioni funebri dell'antichità pagana? Qualcosa, nello stile, mi suggeriva che questa continuità non era sicura e che valeva la pena di accertarsene. Tale fu il punto di partenza di un'avventura di cui non sospettavo i pericoli; non immaginavo fin dove mi avrebbe condotto.

Posto così il problema, ho orientato le mie ricerche verso la storia dei grandi cimiteri urbani: la distruzione degli Innocenti, la creazione del Père-Lachaise, le controversie sullo spostamento dei cimiteri alla fine del Diciottesimo secolo...

Per comprendere il senso di queste controversie e dei sentimenti che esprimevano, bisognava collocarli in una serie. Disponevo, è vero, di un "*terminus ad quem*", le osservazioni che avevo potuto fare di persona sull'odierno pellegrinaggio ai cimiteri. Ma dovevo ricostituire un "*terminus a quo*": come si eseguivano le sepolture prima dei grandi decreti che ancor oggi determinano lo spirito della nostra legislazione cimiteriale. Una rapida inchiesta mi fece scoprire l'antica pratica funeraria così diversa dalla nostra, l'esiguità e l'anonimato delle tombe, l'ammucchiamento dei corpi, il ripetuto impiego delle fosse, l'accumulo delle ossa negli ossari, tutti segni che interpretai

come indifferenza nei riguardi dei corpi. Potevo ormai dare una risposta al problema: i culti funebri dell'antichità, anche se ne restava qualche traccia nel folclore, erano certamente scomparsi. Il cristianesimo si era sbarazzato dei corpi abbandonandoli alla Chiesa, dove venivano dimenticati. Solo alla fine del Diciottesimo secolo una sensibilità nuova non ha più tollerato l'indifferenza tradizionale ed è stata inventata una pietà, così popolare, così diffusa nell'età romantica, che la si ritenne immemorabile.

Avrei potuto fermarmi lì. Ma non ero soddisfatto, e sentivo troppo bene il carattere provvisorio della mia risposta. Avevo dimostrato l'originalità del culto romantico dei morti, ma la mia opinione sull'indifferenza medievale e moderna verso le sepolture, fondata su documenti della fine del Diciottesimo secolo e del periodo rivoluzionario, mi sembrava un po' avventata e semplicistica, e ho pensato che bisognava esaminarla più da vicino. Incauta curiosità! I testamenti sono la fonte migliore per accostarsi all'antico atteggiamento davanti alla morte. Mia moglie ed io abbiamo lavorato per quasi tre anni al Registro centrale, praticando per ogni ventennio, dal Sedicesimo al Diciannovesimo secolo, dei sondaggi in alcuni studi notarili di Parigi. L'avventura si svolgeva all'Hôtel de Rohan. Messo il dito nell'ingranaggio, persi tutta la mia libertà: eccomi ormai trascinato dalle correnti d'una ricerca sempre più vasta. Avrei voluto limitare i miei sforzi alle clausole riguardanti la scelta delle sepolture nei testamenti. Ma come resistere a quelle appassionanti testimonianze, così diverse fra loro sotto un'ingannevole apparenza d'immobilità, come ha ben visto M. Vovelle? La prossimità delle clausole pie mi ha indotto a interessarmi per contagio ai servizi religiosi, all'istituzione di messe, ai cortei funebri, ai rapporti con la famiglia, il clero, la fabbriercia. Ho pure constatato la grande frattura degli anni intorno al 1740, da cui M. Vovelle ha tratto sì buon partito nella sua "Pieté baroque". (2) Ma i testamenti non

bastavano a saziarmi. Ponevano più problemi di quanti ne risolvessero. Mi rimandavano via via ad altre fonti, letterarie, archeologiche, liturgiche. E, ogni volta, mi sprofondavo in altre serie di documenti nuovi, appassionanti, che abbandonavo quando mi accorgevo che si ripetevano e non mi portavano più a nulla.

Citerò l'esempio delle tombe: avevo provato, da principio, ad attenermi ad alcuni libri, come il Panofsky. (3) Ma le tombe sono altrettanto irresistibili dei testamenti. Nei miei viaggi, il caso mi conduceva nelle chiese d'Italia, d'Olanda, di Germania, d'Inghilterra, cattoliche e protestanti. Tutte le chiese della cristianità latina salvo forse quelle della Francia iconoclasta, sono i musei viventi della biografia personale, dell'iscrizione e del ritratto.

Ogni "corpus" mi rimandava a un altro.

Il mio primo obiettivo di ricerca aveva perduto il suo potere di motivazione, sovrastato da altri problemi più essenziali che mi portavano fino al fondo dell'essere. Indovinavo delle relazioni fra l'atteggiamento davanti alla morte, in quel che aveva di più generale e di più comune, e le variazioni della coscienza dell'io e del tu, il senso del destino individuale o del grande destino collettivo. Così risalivo il corso della storia, felice d'imbattermi, a monte, in una frontiera culturale, la sepoltura "ad sanctos", frontiera di un altro mondo. Avevo esteso la durata al di là dei limiti consentiti dalla prassi storica più liberale.

Mentre viaggiavo così attraverso la storia medievale e moderna, si verificava intorno a me un gran cambiamento, che scoprii all'improvviso nel 1965, guidato dal libro di Geoffrey Gorer. (4) Al principio delle mie ricerche, con il culto dei cimiteri e il pellegrinaggio alle tombe, ero convinto di partire da un fatto contemporaneo. Ma il fatto che credevo contemporaneo veniva almeno parzialmente respinto nel passato, sotto i miei occhi, da altre forme di sensibilità del tutto

nuove: la morte alla rovescia. Gli interdetti contro la morte, nati negli Stati Uniti e nell'Europa nord-occidentale del Ventesimo secolo, penetravano ormai anche in Francia; una dimensione inattesa si aggiungeva, a valle questa volta, ad una ricerca già smisuratamente estesa nel passato.

Del resto, ultimo giro della folle ruota della storia, il tabù si era appena imposto alle nostre società industriali e già era violato a sua volta, non soltanto da una trasgressione oscena ma dal discorso serio e rispettabile degli specialisti antropologi, medici, etnologi, psicologi, sociologi. Oggi la morte è diventata così loquace che anch'io ho fretta di uscire dalla semiclandestinità di un'avventura solitaria e di unire la mia voce al coro numeroso dei «tanatologi».

Un lungo periodo di più di un millennio: un simile campo di studi può a buon diritto inquietare la legittima prudenza dei buoni storici. Negli Stati Uniti, Robert Darnton ne è rimasto scosso, in un articolo della "New York Review of Books", in cui mi contrapponeva al mio amico e complice M. Vovelle, come un saggista un po' avventato ad uno studioso rotto ai metodi quantitativi. Metteva anche in dubbio l'utilizzazione di certe fonti ecclesiastiche per conoscere le mentalità comuni. Devo perciò giustificarmi, e riprenderò qui alcune idee presentate al «Colloquio sugli aspetti della morte nella società contemporanea», organizzato a Strasburgo nell'ottobre 1974 dal Centro di sociologia protestante dell'Università.

I mutamenti dell'uomo di fronte alla morte sono anch'essi molto lenti, oppure si collocano fra lunghi periodi d'immobilità.

I contemporanei non li avvertono, perché il tempo che li separa oltrepassa quello di molte generazioni ed eccede la capacità della memoria collettiva. L'osservatore odierno, se vuol giungere ad una conoscenza che sfuggiva ai contemporanei, deve perciò dilatare il suo campo visuale ed estenderlo ad un periodo più lungo di quello che separa due grandi cambiamenti

successivi. Se si attiene a una cronologia troppo ristretta, anche se questa appare già lunga al metodo storico classico, rischia di attribuire caratteri originali a fenomeni che sono in realtà molto più antichi.

Per questo lo storico della morte non deve aver paura di risalire i secoli, fino ad arrivare al millennio: gli errori che non può fare a meno di commettere sono meno gravi degli anacronismi di comprensione cui lo esporrebbe una cronologia troppo limitata.

Consideriamo dunque come acquisita una durata millenaria. All'interno di questa durata, come scoprire oggi i mutamenti che si sono verificati e di cui, occorre ripeterlo, i contemporanei non si accorgevano? Esistono almeno due sistemi d'approccio che non sono contraddittori, ma anzi complementari. Il primo è quello dell'analisi quantitativa di serie documentarie omogenee. Il modello ce lo ha dato M. Vovelle con i suoi studi sui testamenti meridionali e sugli altari delle anime del Purgatorio. Immaginarsi che cosa potrebbe dare un simile metodo statistico applicato alle forme e alla collocazione delle tombe, agli stili delle iscrizioni funerarie, agli "ex voto"! Il secondo approccio, che è stato il mio, è più intuitivo, più soggettivo, ma forse più globale. L'osservatore passa in rassegna una massa eterogenea (e non più omogenea) di documenti, e cerca di decifrare, al di là delle intenzioni degli scrittori o degli artisti, l'espressione inconscia di una sensibilità collettiva. Questo metodo oggi è sospetto, perché utilizza anche materiali nobili, e si pensa che questa qualità estetica, attribuita a un'"élite", non traduca il sentimento comune.

In realtà, un pensiero teologico, un tema artistico o letterario, insomma tutto ciò che sembra dipendere da un'ispirazione individualistica, possono trovare forma e stile solo se sono al tempo stesso molto vicini al sentimento generale della loro epoca e un po' diversi da esso. Meno vicini, non sarebbero nemmeno pensabili dagli autori, e non

sarebbero compresi, né dall'"élite" né dalla massa. Se non fossero affatto diversi, passerebbero inosservati e non varcherebbero la soglia dell'Arte. I vicini ci rivelano la "vulgata", il denominatore comune dell'epoca. I diversi contengono delle velleità senza domani, o al contrario l'annuncio profetico dei futuri cambiamenti. Lo storico deve poter distinguere questa vicinanza e questa diversità. A tale condizione, certo rischiosa, ha il diritto di prendere il suo bene dovunque lo trovi, in una materia larga ed eterogenea, per confrontare documenti di varia natura.

Questa dialettica del vicino e del diverso rende assai delicata l'analisi dei documenti di origine clericale, che costituiscono una fonte importante degli atteggiamenti davanti alla morte. Lo storico della morte non deve leggerli con le stesse lenti dello storico delle religioni. Non deve considerarli quali erano nel pensiero dei loro autori, lezioni di spiritualità o di moralità. Deve decifrarli per ritrovare, sotto il linguaggio ecclesiastico, il fondo banale di rappresentazione comune che appariva ovvio e rendeva la lezione intelligibile al pubblico. Un fondo comune, quindi, ai chierici letterati e agli altri, e che si esprime ingenuamente.

Alle quattro conferenze della Johns Hopkins University che espongono le mie tesi, ho aggiunto alcuni articoli, che segnano le tappe del mio viaggio attraverso il tempo. Questi articoli sono scaglionati dal 1966 al 1975. Si rivolgono a pubblici differenti e sono stati scritti in epoche differenti, e, di conseguenza, sono stato indotto a tornare sugli stessi soggetti. In particolare ho dovuto evocare a più riprese il tema che ritorna in quest'opera come un "leitmotiv", il tema della morte addomesticata, fondo immemorabile da cui derivano i cambiamenti successivi. Malgrado le loro ripetizioni e la loro eterogeneità, penso che questi articoli possano illustrare certe conclusioni, troppo generali o troppo brusche, del libretto americano.

Maisons-Laffitte, 2 marzo 1975.

NOTE

Nota 1. Ed. orig.: P.A., "Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages to the Present", Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1974.

Nota 2. M. VOVELLE, "Piété baroque et Déchristianisation", Paris, Plon, 1973.

Nota 3. E. PANOFSKY, "Tomb Sculpture", New York, H.N. Abrams, 1964.

Nota 4. G. GORER, "Death, Grief and Mourning, in Contemporary Britain", New York, Doubleday, 1965. Un libro chiave.

PARTE PRIMA

GLI ATTEGGIAMENTI
DI FRONTE ALLA MORTE

LA MORTE ADDOMESTICATA

Le nuove scienze umane - e la linguistica - hanno introdotto nell'uso nozioni di diacronia e di sincronia che forse ci aiuteranno. Come molti fatti di mentalità che si collocano nella "lunga durata", l'atteggiamento di fronte alla morte può sembrare quasi immobile attraverso lunghissimi periodi di tempo. Sembra acronico. E tuttavia, in certi momenti, sopravvengono dei mutamenti, quasi sempre lenti, e talvolta inavvertiti, oggi più rapidi e più coscienti. La difficoltà per lo storico è di esser sensibile ai cambiamenti e anche di non farsene ossessionare e di non dimenticare le grandi inerzie che riducono la portata reale delle innovazioni. (1) Questo preambolo serve a spiegare con quale spirito ho scelto i temi di queste quattro relazioni. La prima si colloca piuttosto nella sincronia. Copre una lunga serie di secoli, nell'ordine del millennio. La chiameremo la morte addomesticata. Con la seconda relazione, entreremo nella diacronia: quali cambiamenti nel Medioevo, a partire dal Dodicesimo secolo all'incirca, hanno cominciato a modificare l'atteggiamento acronico davanti alla morte, e qual senso possiamo dare a questi cambiamenti. Infine, le ultime due relazioni saranno dedicate agli atteggiamenti contemporanei, al culto dei cimiteri e delle tombe, e all'interdetto lanciato contro la morte nelle società industriali.

Cominciamo dalla morte addomesticata. Chiediamoci innanzi tutto come morivano i cavalieri della "chanson de

geste" o dei più antichi romanzi medievali.

In primo luogo, sono avvisati. Non si muore senza aver avuto il tempo di sapere che si sta per morire. Altrimenti si trattava della morte terribile, come la peste o la morte improvvisa, e allora occorre presentarla come eccezionale, non parlarne. Di solito, dunque, l'uomo era avvisato.

«Sappiate, disse Galvano, che non vivrò altri due giorni». (2) Il re Ban ha fatto una brutta caduta. Quando torna in sé, si accorge che il sangue vermiglio gli sgorga dalla bocca, dal naso, dalle orecchie: «Guardò il cielo e pronunciò come poté [...] "Ah Signore Iddio, soccorrete mi, perché vedo e so che la mia fine è arrivata."» "Vedo e so". (3) A Roncisvalle, Orlando «sente che la morte lo prende tutto. Dalla testa, scende verso il cuore». Egli «sente che il suo tempo è finito». (4) Tristano «sentì che la sua vita si perdeva, comprese che stava per morire». (5) I pii monaci si comportavano esattamente come i cavalieri. A Saint-Martin di Tours, nel Decimo secolo, dopo quattro anni di clausura, un venerabile eremita «sentì,» ci dice Raoul Glaber «che ben presto avrebbe lasciato il mondo». Lo stesso autore racconta che un altro monaco, che s'intendeva un po' di medicina e curava altri frati, dovette accorrere. Non c'era più tempo: «Sapeva che la sua morte era vicina». (6) L'avviso, osserviamo, era dato da segni naturali o più spesso ancora da un'intima convinzione, piuttosto che da una premonizione soprannaturale o magica. Era una cosa molto semplice, che si è mantenuta attraverso i secoli e che ritroviamo ancor oggi, almeno come residuo, nelle società industriali. Qualcosa di estraneo sia al soprannaturale, sia alla pietà cristiana: il riconoscimento spontaneo. Non c'era modo di barare, di fare come se niente fosse. Nel 1491, cioè in pieno Rinascimento umanistico che per cattiva abitudine viene contrapposto al Medioevo, in ogni caso in un mondo urbanizzato molto lontano da quello di Orlando e di Tristano, una "juvencula", una ragazza giovanissima, graziosa, civetta, che ama la vita e i

piaceri, è colpita dalla malattia. Forse, con la complicità di quanti la circondano, si aggrapperà alla vita recitando la commedia, facendo finta di non rendersi conto della gravità del suo stato? No. Ella tuttavia si ribella, ma questa ribellione non prende la forma di un rifiuto della morte. «Cum cerneret, infelix juvencula, de proximo sibi imminere mortem.» "Cum cerneret": ha visto, la sventurata fanciulla, la morte imminente. Allora, disperata, dà la sua anima al diavolo. (7) Nel Diciassettesimo secolo, nonostante la sua pazzia, don Chisciotte non cerca di sfuggire alla morte nei sogni in cui aveva consumato la sua esistenza. Anzi, i segni premonitori della morte lo riconducono alla ragione: «Nipote mia» dice molto saggiamente «mi sento vicino a morire». (8) Saint-Simon dice che Madame di Montespan aveva paura della morte. Aveva piuttosto paura di non essere avvertita a tempo, e anche - torneremo poi su questo punto - di morire sola. «Dormiva con tutte le cortine aperte e molte candele in camera sua, e intorno le donne che vegliavano; e voleva trovarle, ogni volta che si ridestava, intente a chiacchierare, a scherzare o mangiare, per esser certa che non si assopissero». Ma, nonostante la sua angoscia, il 27 maggio 1707, seppe anche lei che sarebbe morta e prese le sue disposizioni. (9) Le stesse parole sono così passate di epoca in epoca, immobili, come un proverbio. Le ritroviamo in Tolstoj, in un tempo in cui la loro semplicità era già inquinata. Ma il genio di Tolstoj ha saputo riscoprirla. Sul suo letto di morte in una stazione di campagna, Tolstoj gemeva: «E i mugiki? come muoiono i mugiki?» Ma i mugiki morivano come Orlando, Tristano, don Chisciotte: sapevano. In "Tre Morti" di Tolstoj, un vecchio vetturale agonizza nella cucina dell'albergo, accanto alla grande stufa di mattoni. Egli sa. Quando una donna gli chiede gentilmente come va, risponde: «La morte mia è arrivata, ecco cos'è». (10) Questo avveniva ancora, molto spesso, nella Francia razionalistica e positiva, o romantica ed esaltata, del Diciannovesimo secolo. Ad esempio

la madre di M. Pouget: «Nel 1874, prese la "colerina" [una brutta malattia]. In capo a quattro giorni: andate a cercarmi il signor curato, vi avvertirò quando sarà il momento. E due giorni dopo: andate a dire al signor curato di portarmi l'estrema unzione». E Jean Guitton - che scriveva questo nel 1941 - commenta: «Si vede come i Pouget in quegli antichi tempi [1874!] passavano da questo all'altro mondo, da gente pratica e semplice, che osservava i segni, prima di tutto su se stessa. Non avevano fretta di morire, ma quando vedevano che l'ora era giunta, allora senza troppo anticipo e senza ritardo, proprio come bisognava, morivano da cristiani». (11) Ma altri, non cristiani, morivano con altrettanta semplicità.

Sapendo prossima la sua fine, il moribondo prendeva le sue disposizioni. E tutto avviene molto semplicemente, come tra i Pouget o i mugiki di Tolstoj. In un mondo imbevuto di meraviglioso come quello dei "Romanzi della Tavola rotonda", la morte era una cosa semplicissima. Quando Lancillotto, ferito, sperduto, si accorge, nel bosco deserto, di aver «perduto perfino il potere del suo corpo», crede d'essere in punto di morte. Allora che cosa fa? Dei gesti che gli sono dettati da antichi costumi, gesti rituali che bisogna fare quando si sta per morire. Si spoglia delle armi, si sdraia tranquillamente per terra: dovrebbe essere nel suo letto («giacendo in letto malato», ripeteranno per molti secoli i testamenti). Apre le braccia in croce - questo non è abituale. Ma ecco l'usanza: è disteso in modo che la testa sia rivolta verso oriente, verso Gerusalemme. (12) Quando Isotta trova Tristano morto, sa che anche la sua morte è vicina. Allora si sdraia accanto a lui, si gira verso oriente.

A Roncisvalle l'arcivescovo Turpino attende la morte stando disteso, «sul petto, bene al centro, ha incrociato le sue bianche mani, così belle». E' l'atteggiamento delle statue di giacenti a partire dal Dodicesimo secolo. Nel cristianesimo primitivo, il morto era rappresentato con le braccia tese nella

posa di chi prega. Si aspetta la morte stando distesi, giacendo. Questo atteggiamento rituale è prescritto dai liturgisti del Tredicesimo secolo. «Il moribondo» dice il vescovo Guillaume Durand de Mende «dev'essere sdraiato sul dorso, affinché il suo viso guardi sempre il cielo». (13) Questa posizione non è la stessa di quella degli ebrei, nota attraverso le descrizioni dell'Antico Testamento: gli ebrei si voltavano verso il muro per morire.

Così atteggiato, il morente può compiere gli ultimi atti del cerimoniale tradizionale. Prenderemo l'esempio di Orlando, della "Chanson".

Il primo atto è il rimpianto della vita, un richiamo, triste ma molto discreto, agli esseri e alle cose amate, uno scorcio ridotto a poche immagini. Orlando «prende a ricordarsi di molte cose». Prima di tutto, «di tante terre che ha conquistato, il valoroso», poi della dolce Francia, degli uomini del suo lignaggio, di Carlomagno suo signore, che lo nutrì; del suo signore e dei suoi compagni. Nessun pensiero né per la madre, né per la fidanzata. Un ricordo triste, toccante. «Piange e sospira e non può farne a meno». Ma quest'emozione non dura a lungo - come, più tardi, il lutto dei sopravvissuti. E' un momento del rituale.

Dopo il lamento del rimpianto della vita, viene il perdono dei compagni, degli astanti, sempre numerosi, che circondano il letto del moribondo. Oliviero chiede perdono a Orlando per il male che ha potuto fargli contro le sue intenzioni: «Vi perdono qui e davanti a Dio. A queste parole l'uno verso l'altro s'inchinarono». Il morente raccomanda a Dio i sopravvissuti: «Che Dio benedica Carlo e la dolce Francia, implora Oliviero, e prima di tutti Orlando, suo compagno». Nella "Chanson de Roland" non si parla della sepoltura né della sua scelta. L'elezione della sepoltura appare in poemi più tardi della "Tavola rotonda".

Ora è tempo di dimenticare il mondo e di pensare a Dio.

La preghiera è composta di due parti: il "mea culpa", «Dio, mi pento per la tua grazia dei miei peccati», una forma abbreviata del futuro "confiteor". «Ad alta voce, Oliviero disse mea culpa, con le mani giunte e levate verso il cielo e pregò Dio di dargli il Paradiso». E' il gesto dei penitenti. La seconda parte della preghiera è la "commendacio animae", parafrasi di una preghiera antichissima ispirata forse dagli ebrei della Sinagoga. In francese, dal Sedicesimo al Diciottesimo secolo, queste preghiere, molto sviluppate, sono dette le "recommendaces". «Padre vero che mai non menti, tu che richiami Lazzaro dai morti, tu che salvasti Daniele dai leoni, salva la mia anima da tutti i pericoli...» A questo punto interveniva senza dubbio l'unico atto religioso o meglio ecclesiastico (poiché tutto era religioso), l'assoluzione. Era impartita dal prete, che leggeva i salmi, il "Libera", incensava il corpo e l'aspergeva d'acqua benedetta. Quest'assoluzione viene ripetuta anche sul cadavere, al momento della sepoltura. E' chiamata «absoute», o assoluzione al tumulo. Ma la parola «absoute» non è mai stata impiegata nella lingua comune: nei testamenti si dicevano le "recommendaces", il "Libera"...

Più tardi, nei "Romanzi della Tavola rotonda", si dà ai morenti il "Corpus Christi". L'estrema unzione era riservata ai chierici, era impartita solennemente ai monaci in chiesa.

Dopo l'ultima preghiera, non resta che attendere la morte, e questa non ha alcuna ragione di tardare. Così Oliviero: «Il cuore gli manca, tutto il suo corpo s'accascia a terra. Il conte è morto, non ha fatto più lunga dimora». Se per caso la morte è lenta a venire, il moribondo l'attende in silenzio: «Disse [la sua ultima preghiera] e mai più pronunciò parola in seguito». (14) Fermiamoci qui, per trarre alcune conclusioni generali. La prima è stata già esaminata a sufficienza: si attende la morte a letto, «giacendo in letto malato».

La seconda è che la morte è una cerimonia pubblica e organizzata. Organizzata dal moribondo stesso che la presiede

e ne conosce il protocollo. Se dimenticava o barava, toccava agli astanti, al medico, al prete richiamarlo ad un ordine insieme cristiano e consuetudinario.

Una cerimonia pubblica, anche. La camera del moribondo si trasformava allora in luogo pubblico. Vi si entrava liberamente. I medici della fine del secolo Diciottesimo che scoprivano le prime regole d'igiene si lagnavano del sovraffollamento delle camere degli agonizzanti. (15) Ancora all'inizio del Diciannovesimo secolo, i passanti che incontravano per strada il piccolo corteo del prete che portava il viatico, lo accompagnavano ed entravano dietro di lui nella stanza del malato. (16) Era necessario che i parenti, gli amici, i vicini fossero presenti. Si conducevano i bambini: fino al Diciottesimo secolo, non esiste immagine di una stanza di agonizzante senza qualche bambino. Quando si pensa alle precauzioni che si prendono oggi per allontanare i bambini dalle cose della morte! Infine, ultima conclusione, la più importante: la semplicità con cui i riti mortuari venivano accettati e compiuti, in modo cerimonioso, certo, ma senza carattere drammatico, senza eccessiva emozione.

La migliore analisi di quest'atteggiamento la troviamo in Solgenitsyn, "Divisione Cancro". Efrèm credeva di saperla più lunga dei suoi vecchi: «Quelli, magari, non avevan mai visto una città in vita loro, gli faceva paura, Efrèm invece, già a tredici anni galoppava, sparava con la rivoltella [...] Adesso [...] ricordava come morivano i vecchi nei suoi luoghi nativi [...] fossero russi, tartari o votjaki: non facevano i fanfaroni, non si ribellavano, non si vantavano che non sarebbero morti mai, accettavano tutti la morte "con calma" [corsivo dell'autore]. Non differivano la resa dei conti, anzi si preparavano, in silenzio e piano piano; decidevano a chi sarebbe toccata la cavalla, a chi il puledro [...] Spiravano tranquilli, quasi traslocassero in un'altra isba». (17) Non si potrebbe dir meglio. Così si è morti per secoli o millenni. In un mondo soggetto al

mutamento, l'atteggiamento tradizionale davanti alla una massa d'inerzia e di continuità. Il vecchio atteggiamento in cui la morte è al tempo stesso familiare, vicina e attenuata, indifferente, contrasta troppo con il nostro, in cui la morte fa paura al punto che non osiamo più pronunciarne il nome. Per questo chiamerò qui questa morte familiare la "morte addomesticata". Non voglio dire che la morte, prima, sia stata selvaggia, e che poi abbia cessato di esserlo. Voglio dire al contrario che oggi è divenuta selvaggia.

Adesso abborderemo un altro aspetto dell'antica familiarità con la morte: la coesistenza dei vivi e dei morti.

E' un fenomeno nuovo e sorprendente. Era conosciuto all'antichità pagana e anche cristiana. Ci è divenuto del tutto estraneo a partire dalla fine del secolo Diciottesimo.

Nonostante la loro familiarità con la morte, gli antichi temevano la vicinanza dei morti e li tenevano in disparte. Onoravano le sepolture: le nostre conoscenze sulle antiche civiltà precristiane derivano in gran parte dall'archeologia funeraria, dagli oggetti trovati nelle tombe. Ma uno degli scopi dei culti funebri era quello di impedire ai defunti di "tornare" a turbare i vivi.

Il mondo dei vivi doveva essere separato da quello dei morti. Per questo, a Roma, la legge delle Dodici Tavole proibiva di sotterrare "in urbe", all'interno della città. Il Codice teodosiano ripete lo stesso divieto, perché sia preservata la "sanctitas" delle case degli abitanti. La parola "funus" significa insieme il cadavere, i funerali e l'assassinio. "Funestus" indica la profanazione provocata da un cadavere. (18) Per questa ragione i cimiteri erano situati fuori delle città, sul margine delle strade, come la Via Appia a Roma, gli Alyscamps a Arles.

San Giovanni Crisostomo provava la stessa repulsione dei suoi avi pagani quando, in un'omelia, esortava i cristiani ad opporsi a un'usanza nuova e ancor poco diffusa: «Guardati dall'innalzare una tomba in città. Se si deponesse un cadavere

là dove dormi e mangi, che cosa faresti? E tuttavia tu deponi i morti non dove dormi e mangi, ma sulle membra del Cristo», (19) cioè nelle chiese.

Ma l'usanza denunciata da san Giovanni Crisostomo doveva diffondersi e imporsi, malgrado i divieti del diritto canonico. I morti entreranno nelle città da cui sono stati banditi per millenni.

Questo è cominciato non tanto col cristianesimo, bensì con il culto dei martiri, di origine africana. I martiri erano sepolti nelle necropoli extra-urbane, comuni ai cristiani e ai pagani. I luoghi venerati dei martiri attirarono a loro volta le sepolture. San Paolino fa trasportare il corpo di suo figlio presso i martiri d'Aecole in Spagna, affinché egli «sia associato ai martiri nell'unione della tomba e, nella vicinanza del sangue dei santi, attinga quella virtù che purifica le nostre anime come il fuoco». (20) «I martiri» spiega un altro autore del Quinto secolo, Massimo di Torino «ci proteggeranno, noi che viviamo coi nostri corpi, e si prendono cura di noi, quando abbiamo lasciato i nostri corpi. Qui, c'impediscono di cadere nel peccato; là, ci proteggono dal terribile inferno. Per questo i nostri avi si sono preoccupati di associare i nostri corpi alle ossa dei martiri». (21) Quest'associazione è cominciata nei cimiteri extra-urbani dove erano stati deposti i primi martiri. Sulla confessione del santo fu costruita una basilica, servita da monaci, intorno alla quale i cristiani volevano essere sepolti. Gli scavi delle città romane d'Africa o di Spagna ci mostrano uno spettacolo straordinario, che altrove è cancellato dalle costruzioni posteriori: sarcofagi di pietra ammonticchiati l'uno sopra l'altro, che circondano in particolare le mura dell'abside, le più vicine alla confessione. Quest'affollamento testimonia la forza del desiderio di essere sepolti vicino ai santi, "ad sanctos".

Venne un momento in cui la distinzione tra i sobborghi dove si seppelliva "ad sanctos", perché erano "extra urbem", e la città sempre vietata alle sepolture, scomparve. Sappiamo come

questo si è verificato ad Amiens nel Sesto secolo: il vescovo san Vaast, morto nel 540, aveva eletto la sua sepoltura fuori della città. Ma, quando i portatori cercarono di spostarlo, non riuscirono a smuovere il corpo divenuto d'un tratto troppo pesante. Allora l'arciprete pregò il santo di ordinare «che tu sia portato nel luogo che noi [cioè il clero della cattedrale] abbiamo preparato per te». (22) E interpretava bene la volontà del santo; difatti il corpo divenne leggero. Perché il clero potesse così aggirare il divieto tradizionale e prevedesse di conservare nella cattedrale le sacre tombe, e le sepolture che queste avrebbero attirato, bisognava che l'antica repulsione fosse molto affievolita.

La separazione tra l'abbazia cimiteriale e la chiesa cattedrale era dunque cancellata. I morti già mescolati agli abitanti dei quartieri popolari dei sobborghi, che erano sorti intorno alle abbazie, penetravano così nel centro storico delle città.

Ormai non c'era più differenza tra la chiesa e il cimitero.

Nel linguaggio medievale, la parola chiesa non designava soltanto gli edifici della chiesa, ma tutto lo spazio che circondava la chiesa: secondo la consuetudine dello Hainaut, la chiesa parrocchiale comprende «navata, campanile e cimitero».

Si predicava, si distribuivano i sacramenti nelle feste solenni, si facevano processioni nel cortile o "atrium" della chiesa, che era anch'esso benedetto. Reciprocamente, si seppellivano i morti sia in chiesa, contro le mura o intorno, "in porticu", o sotto le grondaie, "sub stillicidio". Il termine cimitero finì per indicare più particolarmente la parte esterna della chiesa, l'"atrium" (in francese "âtre"). "Âtre", perciò, è una delle due parole utilizzate dalla lingua corrente per designare il «cimitero», termine che appartiene piuttosto, fino al Quindicesimo secolo, al latino dei chierici. (23) Turpino chiede con insistenza a Orlando di suonare il corno, affinché il re e il suo esercito vengano a vendicarli, a piangerli e a

«seppellirli in atri di chiese». "Aître" è scomparso dal francese moderno. Ma il suo equivalente germanico è rimasto in inglese, in tedesco, in olandese: "churckyard".

C'era un'altra parola, impiegata in francese come sinonimo di "âître": "charnier" (ossario). Lo si trova già nella "Chanson de Roland", e senza dubbio apparteneva anche prima a una specie di gergo per indicare ciò che il latino classico non nominava, e che il latino ecclesiastico designava con un nome greco ed erudito, "cemeteryum". E' interessante osservare che, nella mentalità degli antichi, l'edificio funerario - "tumulus", "sepulcrum", "monumentum", o più semplicemente "loculus" - contava più dello spazio che occupava, meno ricco dal punto di vista semantico. Nella mentalità medievale, invece, lo spazio chiuso che comprende le sepolture conta più della tomba.

In origine "charnier" era sinonimo di "âître". Alla fine del Medioevo, venne a designare solo una parte del cimitero, cioè i porticati che correivano lungo il cortile della chiesa e che erano sormontati da ossari. Nel cimitero degli Innocenti, nella Parigi del Quindicesimo secolo, «c'è un grande cimitero molto vasto racchiuso da case chiamate "charniers", dove sono ammucchiati i morti». (24) Si può allora immaginare il cimitero così com'era nel Medioevo e ancora nel Sedicesimo e Diciassettesimo secolo, fino all'illuminismo.

E' sempre nel cortile rettangolare della chiesa, il cui muro occupa di solito uno dei quattro lati. Gli altri tre sono spesso guarniti da arcate o "charniers". Al di sopra di queste gallerie, si trovano gli ossari, dove crani e membra sono disposti con arte: la ricerca di effetti decorativi ottenuti con le ossa sfocerà, in pieno Diciottesimo secolo, nell'iconografia barocca e macabra che si può ancora vedere, per esempio, a Roma nella chiesa dei Cappuccini o nella chiesa dell'Orazione e della Morte che si trova dietro palazzo Farnese: lampadari, ornamenti fabbricati esclusivamente con ossicini.

Da dove provenivano le ossa presentate così nei

"charniers"? Soprattutto dalle grandi fosse comuni, dette «fosse dei poveri», larghe e profonde parecchi metri, dove erano ammassati i cadaveri, cuciti semplicemente nei loro sudari, senza bara. Quando una fossa era piena, la si chiudeva e se ne riapriva una più vecchia, dopo aver portato le ossa disseccate negli ossari. Le spoglie dei defunti più ricchi, che erano sepolti all'interno della chiesa, non in cripte a volta, bensì direttamente nella terra, sotto le lastre del pavimento, prendevano anch'esse, un giorno o l'altro, la via degli ossari. Non si aveva l'idea moderna che il morto dovesse essere installato in una specie di casa tutta sua, di cui sarebbe stato il proprietario perpetuo - o almeno un inquilino di lunga durata - e che non si potesse sloggiarlo. Nel Medioevo e ancora nel Sedicesimo e Diciassettesimo secolo poco importava l'esatta destinazione delle ossa, purché rimanessero presso i santi o in chiesa, vicino all'altare della Vergine o del Sacramento. Il corpo era affidato alla Chiesa. Non importava che cosa ne facesse la Chiesa, a patto che lo conservasse nel suo sacro recinto.

Il fatto che i morti fossero entrati in chiesa e nel cortile della chiesa non impedì né all'una né all'altro di diventare luoghi pubblici. La nozione di asilo e di rifugio è all'origine di questa destinazione non funeraria del cimitero. (25) Per Du Cange, grande lessicografo, il cimitero non era sempre necessariamente il luogo in cui si seppellisce, ma poteva essere, a parte ogni destinazione funeraria, un luogo d'asilo, ed era definito dalla nozione d'asilo: "azylus circum ecclesiam".

Così, in questo asilo detto cimitero, ospitasse o no le sepolture, venne deciso di costruire case d'abitazione. Il cimitero finì allora per indicare, se non proprio un quartiere, almeno un isolotto di abitazioni che godevano di certi privilegi fiscali o demaniali. Infine, quest'asilo divenne un luogo d'incontro e di riunione, come il Foro dei Romani, la Plaza Major o il Corso delle città mediterranee, per i commerci, per le danze e i giochi, o semplicemente per il piacere di stare

insieme. Lungo i cimiteri, s'installavano talvolta botteghe e mercanti. Nel cimitero degli Innocenti gli scrivani pubblici offrivano i loro servizi.

Nel 1231, il concilio di Rouen proibisce di danzare nel cimitero o in chiesa, pena la scomunica. Un altro concilio, nel 1405, proibisce di danzare nel cimitero, di giocarvi a qualunque gioco, vieta ai mimi, ai giocolieri, agli esibitori di maschere, ai musicanti, ai ciarlatani di esercitarvi il loro mestiere sospetto.

Ma ecco un testo del 1657, il quale dimostra che si cominciava a trovare un po' fastidioso l'accostamento, in uno stesso luogo, delle tombe e delle «mille sciocchezze che si vedono sotto queste gallerie». «In mezzo a questa folla (scrivani pubblici, cucitrici, librai, rivenditrici di abiti usati), bisognava procedere a un'inumazione, aprire una tomba e ritirare cadaveri che non erano ancora consunti, dove, anche durante i grandi freddi, il suolo del cimitero esalava odori mefitici». (26) Ma se, alla fine del Diciassettesimo secolo, si cominciano a intravedere segni d'insofferenza, bisogna tuttavia ammettere che per più di un millennio ci si era sentiti perfettamente a proprio agio in questa promiscuità fra i vivi e i morti.

Lo spettacolo dei morti, le cui ossa affioravano alla superficie dei cimiteri, come il cranio di Amleto, non impressionava i vivi più dell'idea della propria morte. Avevano tanta familiarità con i morti, quanta con la propria morte.

Questa è la prima conclusione sulla quale dobbiamo soffermarci.

NOTE

Nota 1. Gli storici contemporanei hanno scoperto che le culture tradizionali sono quasi statiche. Anche l'equilibrio economico e quello demografico non si evolvono; se per caso sono scossi, hanno la tendenza a tornare alla situazione iniziale. Vedi i lavori di E. LE ROY LADURIE (in particolare "Le territoire de l'historien", Paris, Gallimard, 1973) e di P. CHAUNU, "Histoire science sociale", Paris, SEDES, 1975.

Nota 2. "La mort d'Arthur", in "Les Romans le la Table ronde", Paris, Boulenger, 1941, p. 443, ed. abbr.

Nota 3. "Les enfances de Lancelot du Lac", ibid., p. 124.

Nota 4. "La Chanson de Roland", Paris, Bédier, 1922, cap. 174, 175, 168.

Nota 5. "Le Roman de Tristan et Iseult", Paris, Bédier, 1946, p. 233.

Nota 6. Cit. da G. DUBY, "L'An Mil", Paris, Julliard, 1967, p. 89.

Nota 7. Cit. da A. TENENTI, "Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento", Torino, Einaudi, 1957, p. 170, n. 18.

Nota 8. CERVANTES, "Don Chisciotte", parte seconda, cap. 74.

Nota 9. SAINT-SIMON, "Mémoires", Paris, Boislisle, 1901, vol. 15, p. 96.

Nota 10. L. TOLSTOJ, "Tre morti", in "Racconti", Torino, Einaudi, 1953.

Nota 11. J. GUITTON, "Portrait de M. Pouget", Paris, Gallimard, 1941, p. 14.

Nota 12. "La quête de Saint Graal", in "Les Romans...", cit., p. 347.

Nota 13. G. DURAND DE MENDE, "Rationale divinatorum officiorum", a c. di C. BARTHÉLÉMY, Paris, 1854.

Nota 14. "La Chanson de Roland", cit., cap. 166; G.

DURAND DE MENDE, "Du cimetière...", cap. 38, 34; "Rationale...", cit., vol. 4, cap. 5.

Nota 15. «Appena qualcuno si ammala, si chiude la casa, si accendono le candele e tutti quanti si affollano intorno al malato». Inchiesta medica organizzata da Vicq d'Azyr, 1774-1794, in J.-P. PETER, "Malades et maladies au Dix-huitième siècle", in «Annales. Économie, sociétés, civilisations» («Annales E.S.C.»), 1967, p. 712.

Nota 16. P. CRAVEN, "Récit d'une soeur. Souvenir de famille", Paris, J. Clay, 1866, vol. 2, p. 197. La pittura accademica della seconda metà dell'Ottocento è ricca di scene del genere.

Nota 17. A. SOLGENITSYN, "Divisione Cancro", Milano, Il Saggiatore, 1968 (trad. di M. Olsúfieva).

Nota 18. "Voce "Ad sanctos", in "Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie", Paris, Letouzay, 1907, vol. 1, p. 479 sg.

Nota 19. GIOVANNI CRISOSTOMO, "Opera...", ed. Montfaucon, Paris, 1718-1738, vol. 8, p. 71, omelia 74.

Nota 20. Voce "Ad sanctos", cit.

Nota 21. "Patrologia latina", vol. 57, coll. 427-428.

Nota 22. E. SALIN, "La civilisation mérovingienne", Paris, A. et J. Picard, 1949, vol. 2, p. 35.

Nota 23. C. DU CANGE, "Cemeterium", in "Glossarium mediae et infimae latinitatis", Paris, Didot, 1840-1850, 1883-1887; E. VIOLLET-LE-DUC, "Tombeau", in "Dictionnaire raisonné de l'architecture française du Onzième au Dix-seizième siècle", Paris, B. Baucé (A. Morel), 1870, vol. 9, p. 21-67; "La Chanson de Roland", cit., cap. 132. Nota 24. G. LE BRETON, "Description de Paris sous Charles Six", cit. da J. LEROUX DE LINCY e L. TISSERAND, "Paris et ses historiens au Quatorzième et au Quinzième siècle", Paris, Imprimerie impériale, 1867, p. 193.

Nota 25. C. DU CANGE, "Cemeterium", cit.; E. LESNES, "Les cimetières", in "Histoire de la propriété ecclésiastique en France", Lille, Ribiard (Desclée de Brouwer), 1910, vol. 3; A.

BERNARD, "La Sépulture en droit canonique du décret de Gratien au concile de Trente", Paris, Loviton, 1933; C. ENLART, "Manuel d'archéologie française depuis les temps mérovingiens jusqu'à la Renaissance", Paris, Picard, 1902.

Nota 25. BERTHOLD, "La Ville de Paris, en vers burlesques. Journal d'un voyage à Paris en 1657", cit. da V. DUFOUR, "Paris à travers les âges", Paris, Laporte, 1875-1882, vol. 2.

LA MORTE DI SE'

Abbiamo visto, nel precedente capitolo, come una certa "vulgata" della morte era stata adottata dalla civiltà occidentale. Ora vedremo come questa "vulgata" sia stata, non già interrotta o cancellata, ma parzialmente alterata durante il secondo Medioevo, cioè a partire dall'Undicesimo-Dodicesimo secolo. Non si tratta, bisogna precisarlo bene in partenza, di un nuovo atteggiamento che si sostituirà al precedente da noi analizzato, ma di sottili modificazioni che, a poco a poco, daranno un senso drammatico e personale alla tradizionale familiarità dell'uomo e della morte.

Per ben comprendere questi fenomeni, occorre tener presente che tale familiarità tradizionale implicava una concezione collettiva del destino. L'uomo di quei tempi era profondamente e immediatamente socializzato. La famiglia non interveniva per ritardare la socializzazione del bambino. D'altra parte, la socializzazione non separava l'uomo dalla natura, sulla quale egli non poteva influire, se non attraverso il miracolo. La familiarità con la morte è una forma di accettazione dell'ordine naturale, accettazione insieme ingenua nella vita quotidiana, e dotta nelle speculazioni astrologiche.

L'uomo subiva, con la morte, una delle grandi leggi della specie e non pensava né a sottrarvisi, né ad esaltarla. L'accettava semplicemente, appena con quel tanto di solennità che bastava a contrassegnare l'importanza delle grandi tappe, che ogni vita doveva sempre superare.

Ora analizzeremo una serie di fenomeni nuovi che introdurranno, all'interno della vecchia idea del destino collettivo della specie, la preoccupazione per la particolarità di ogni individuo; i fenomeni che abbiamo scelto per questa dimostrazione sono: la rappresentazione del Giudizio universale, alla fine dei tempi; lo spostamento del Giudizio alla fine di ogni vita, nel momento preciso della morte; i temi macabri e l'interesse nutrito per le immagini della decomposizione fisica; il ritorno all'epigrafia funeraria e a un principio di personalizzazione delle sepolture.

LA RAPPRESENTAZIONE DEL GIUDIZIO UNIVERSALE

Il vescovo Agilbert è stato sotterrato nel 680 nella cappella funeraria che aveva fatto costruire, accanto al monastero in cui doveva ritirarsi e morire, a Jouarre. Il suo sarcofago è sempre là. Che cosa ci vediamo? Su uno dei lati minori, il Cristo in gloria, circondato dai quattro evangelisti, cioè l'immagine - tratta dall'Apocalisse - del Cristo che ritorna alla fine dei tempi. Sul lato contiguo, più lungo, la resurrezione dei morti alla fine dei tempi: gli eletti in piedi, con le braccia levate, acclamano il Cristo del grande ritorno, che tiene in mano un rotolo, il "Libro della vita". (1) Non v'è né giudizio, né dannazione. Quest'immagine corrisponde all'escatologia comune dei primi secoli del cristianesimo: i morti che appartenevano alla Chiesa e le avevano affidato i loro corpi (cioè li avevano affidati ai santi) si addormentavano come i sette dormienti di Efeso ("pausantes", "in somno pacis") e riposavano ("requiescant") fino al giorno del secondo avvento, del grande ritorno, in cui si sarebbero risvegliati nella Gerusalemme celeste, cioè in Paradiso. Non v'era posto, in questa concezione, per una responsabilità individuale, per un bilancio delle buone e delle cattive azioni. Senza dubbio i malvagi, quelli che non

appartenevano alla Chiesa, non sarebbero sopravvissuti alla morte, non si sarebbero risvegliati e sarebbero stati abbandonati al non-essere. A tutto un popolo quasi biologico, il popolo dei santi, era così assicurata la sopravvivenza gloriosa, dopo una lunga attesa nel sonno.

Nel Dodicesimo secolo, la scena cambia. Nei timpani scolpiti delle chiese romaniche, a Beaulieu o a Conques, la gloria del Cristo, ispirata alla visione dell'Apocalisse, domina ancora. Ma al di sotto appare un'iconografia nuova, ispirata a Matteo, la resurrezione dei morti, la separazione fra i giusti e i dannati: il giudizio (a Conques, sul nimbo del Cristo, è scritta una parola: "Judex"), san Michele arcangelo che pesa le anime. (2) Nel Tredicesimo secolo, l'ispirazione apocalittica, l'evocazione del grande ritorno sono stati quasi cancellati. (3) L'idea del giudizio ha avuto il sopravvento, e quella che viene rappresentata è una vera e propria corte di giustizia. Il Cristo è assiso sul trono del giudice, circondato dalla sua corte (gli apostoli). Due azioni assumono una sempre maggiore importanza, la pesatura delle anime e l'intercessione della Vergine e di san Giovanni, in ginocchio, con le mani giunte, ai due lati del Cristo-giudice. Ogni uomo è giudicato secondo il "bilancio della sua vita", le buone e le cattive azioni sono scrupolosamente separate sui due piatti della bilancia. Del resto, sono state già scritte su un libro. Nel magnifico clangore del "Dies irae", gli autori francescani del Tredicesimo secolo fanno portare il libro davanti al giudice dell'ultimo giorno, un libro dove è racchiuso tutto quello secondo cui il mondo sarà giudicato.

"Liber scriptus proferetur In quo totum continetur Unde mundus judicetur".

Questo libro, il "liber vitae", ha potuto esser concepito dapprima come il formidabile censimento dell'universo, un libro cosmico. Ma, alla fine del Medioevo, è divenuto il libro dei conti individuale. Ad Albi, nel grande affresco della fine del

Quindicesimo secolo o principio del Sedicesimo che raffigura il Giudizio universale, (4) i resuscitati lo portano appeso al collo, come un documento d'identità, o piuttosto come un «bilancio» dei conti da presentare alle porte dell'eternità. Fatto assai curioso, il momento in cui questo bilancio - o «bilancia» - si chiude, non è il momento della morte, ma la "dies illa", l'ultimo giorno del mondo alla fine dei tempi. Qui si nota il rifiuto inveterato di assimilare la fine dell'essere alla dissoluzione fisica. Si credeva in un al di là della morte che non giungeva necessariamente fino all'eternità infinita, ma che costituiva un prolungamento fra la morte e la fine dei tempi.

Così l'idea del Giudizio universale è legata, a mio avviso, a quella di biografia individuale, ma questa biografia termina solo alla fine dei tempi, e non ancora nell'ora della morte.

NELLA CAMERA DEL MORIBONDO

Il secondo fenomeno che propongo alla vostra osservazione è consistito nel sopprimere il tempo escatologico fra la morte e la fine dei tempi, e nel collocare il Giudizio non più nell'etere del Grande Giorno, bensì nella camera, intorno al letto del moribondo.

Troviamo questa nuova iconografia in xilografie diffuse attraverso la stampa, in alcuni libri che sono dei trattati sull'arte di ben morire: le "artes moriendi" del Quindicesimo e Sedicesimo secolo. (5) Quest'iconografia ci riconduce quindi al modello tradizionale della morte nel proprio letto, che abbiamo studiato nel precedente capitolo.

Il moribondo è a letto, circondato dai suoi amici e parenti. Sta eseguendo i riti che ben conosciamo. Ma succede qualcosa che turba la semplicità della cerimonia e che i presenti non vedono, uno spettacolo riservato solo al morente, il quale del resto lo contempla con un po' d'inquietudine e molta

indifferenza. Degli esseri soprannaturali hanno invaso la camera e si affollano al capezzale del «giacente». Da una parte la Trinità, la Vergine, tutta la corte celeste, e dall'altra Satana e l'esercito dei demoni mostruosi. La grande adunata che nel Dodicesimo e Tredicesimo secolo aveva luogo alla fine dei tempi, nel secolo Quindicesimo avviene ormai nella camera del malato.

Come interpretare questa scena? Si tratta ancora veramente di un giudizio? Non è un giudizio vero e proprio. La bilancia su cui si pesano il bene e il male non serve più. C'è sempre il libro, e troppo spesso avviene che il diavolo se ne approprii con un gesto di trionfo - perché i conti della biografia gli sono favorevoli. Ma Dio non appare più con gli attributi del Giudice. E' piuttosto arbitro o testimone, nelle due interpretazioni che si possono dare e che, probabilmente, si sovrapponevano.

La prima interpretazione è quella di una lotta cosmica fra le potenze del bene e del male che si disputano il possesso del moribondo, e il moribondo stesso assiste al combattimento come un estraneo, per quanto rappresenti la posta in gioco. Quest'interpretazione è suggerita dalla composizione grafica della scena nelle incisioni delle "artes moriendi".

Ma se si leggono con attenzione le leggende che accompagnano queste incisioni, ci si accorge che si tratta di un'altra cosa, ed è appunto la seconda interpretazione. Dio e la sua corte sono là per constatare come si comporterà il morente durante la prova che gli viene proposta prima di esalare l'ultimo respiro, e che determinerà la sua sorte nell'eternità. Questa prova consiste in un'ultima tentazione. Il moribondo rivedrà tutta la sua vita, quale è contenuta nel libro, e sarà tentato sia dalla disperazione per i suoi errori, sia dalla «vanagloria» delle sue buone azioni, sia dall'amore appassionato per gli esseri e le cose. Il suo atteggiamento, nel lampo di quell'attimo fugace, cancellerà di colpo i peccati di tutta la sua vita, se respinge la

tentazione, o, al contrario, annullerà tutte le sue buone azioni, se vi cede. L'ultima prova ha sostituito il Giudizio finale.

Qui s'impongono due importanti osservazioni.

La prima riguarda l'accostamento che si viene allora a verificare tra la rappresentazione tradizionale della morte nel proprio letto e quella del giudizio individuale di ogni vita. La morte nel proprio letto, come abbiamo visto, era un rito rasserenante, che solennizzava il necessario passaggio, il «trapasso», e riduceva le differenze fra gli individui. Non ci si preoccupava del destino particolare di quel morente. Per lui sarà come per tutti gli uomini; o almeno per tutti i santi cristiani in pace con la Chiesa. Un rito essenzialmente collettivo.

Al contrario, il Giudizio, anche se si svolgeva in una grande azione cosmica, alla fine dei tempi, era particolare ad ogni individuo e nessuno conosceva il proprio destino prima che il giudice avesse deciso, dopo la pesatura delle anime e le perorazioni degli intercessori.

L'iconografia delle "artes moriendi" riunisce dunque nella medesima scena la sicurezza del rito collettivo e l'inquietudine di un interrogativo personale.

La seconda osservazione concerne il rapporto sempre più stretto che si è stabilito fra la morte e la biografia di ogni singola vita. Questo rapporto ha impiegato molto tempo per affermarsi. Nei secoli Quattordicesimo e Quindicesimo, diventa definitivo, senza dubbio per l'influenza esercitata dagli ordini mendicanti. Ormai si crede che ogni uomo riveda tutta quanta la sua vita al momento di morire, in un solo scorcio. Si crede pure che il suo atteggiamento in quell'attimo darà alla sua biografia un senso definitivo, una conclusione.

Comprendiamo allora come, pur persistendo fino al Diciannovesimo secolo, la solennità rituale della morte nel proprio letto abbia preso, a partire dalla fine del Medioevo, nelle classi colte, un carattere drammatico, una carica

d'emozione che prima non possedeva.

Osserveremo, però, che quest'evoluzione ha rafforzato il ruolo del moribondo stesso nelle cerimonie della propria morte. Egli è sempre al centro dell'azione che presiede come una volta e, inoltre, la determina con la sua volontà.

Le idee potranno cambiare nei secoli Diciassettesimo e Diciottesimo. Sotto l'azione della Controriforma, gli autori religiosi lotteranno contro la credenza popolare secondo cui non era tanto necessario darsi da fare per vivere virtuosamente, poiché una buona morte riscattava tutti gli errori. Tuttavia si continuò ad attribuire un'importanza morale alla condotta del moribondo e alle circostanze della sua morte. Si dovrà attendere il Ventesimo secolo, perché questa credenza così radicata venga soppressa, almeno nelle società industriali.

IL CADAVERE

Il terzo fenomeno che propongo alle vostre riflessioni appare nello stesso tempo delle "artes moriendi": è l'apparizione del cadavere (in francese anche "transi", "charogne") nell'arte e nella letteratura. (6) E interessante il fatto che nell'arte, dal Quattordicesimo al Sedicesimo secolo, la rappresentazione della morte sotto forma di una mummia, di un cadavere semidecomposto, è meno diffusa di quanto si creda. Si trova soprattutto nelle illustrazioni dell'ufficio dei morti nei manoscritti del Quindicesimo secolo, nella decorazione parietale delle chiese e dei cimiteri (la danza macabra). E' molto più rara nell'arte funeraria. Sulla tomba, la sostituzione della figura del cadavere a quella del giacente è limitata a certe regioni come la Francia orientale, la Germania occidentale, ed è eccezionale in Italia e in Spagna. Non è mai stata veramente ammessa come tema comune dell'arte funeraria. Solo più tardi, nel Diciassettesimo secolo, lo

scheletro e le ossa, la «morte secca», e non più il cadavere in decomposizione, si sono diffusi in tutte le tombe e sono anche penetrati all'interno delle case, sui caminetti e i mobili. Ma la volgarizzazione degli oggetti macabri, sotto forma di crani e di ossa, a partire dalla fine del Sedicesimo secolo, ha un significato diverso da quello del cadavere putrefatto.

Gli storici sono stati colpiti dall'apparizione del cadavere e della mummia nell'iconografia. Il grande Huizinga vi ha scorto una prova della sua tesi sulla crisi morale dell'«autunno del Medioevo». Oggi Tenenti riconosce piuttosto, in quest'orrore della morte, il segno dell'amore per la vita («la vita piena») e dello sconvolgimento dello schema cristiano. La mia interpretazione si collocherà nel senso indicato da Tenenti.

Prima di procedere, bisogna osservare il silenzio mantenuto in proposito dai testamenti. Avviene talvolta che i testatori del Quindicesimo secolo parlino del loro cadavere, o "charogne", parola che scompare nel Sedicesimo secolo. Ma, in generale, la morte dei testamenti si ricollega alla concezione serena della morte nel proprio letto. L'orrore della morte fisica, che il cadavere potrebbe rappresentare, vi è del tutto assente, il che permette di supporre che fosse assente anche dalla mentalità comune.

In compenso, ed è un'osservazione capitale, l'orrore della morte fisica e della decomposizione è un tema familiare alla poesia del Quindicesimo e del Sedicesimo secolo. «Sacco di escrementi» dice P. de Nesson (1383-1442): "O charoigne, qui n'es mais hon, Qui te tenra lors compaignée? Ce qui istra de ta liqueur, Vers engendrés de la pueur De ta ville chair encharoignée". (7) Ma l'orrore non è riservato solo alla decomposizione "post mortem", esso è "intra vitam", nella malattia, nella vecchiaia: "Je n'ay plus que les os, un squelette je semble Décharné, démusclé, dépoulté...

Mon corps s'en va descendre où tout se désassemble". (8) Non si tratta, come nei predicatori, di intenzioni moralizzatrici

o pastorali, di argomenti edificanti. I poeti prendono coscienza della presenza universale della corruzione. Essa è nei cadaveri, ma anche, durante la vita, nelle «opere naturali». I vermi che mangiano i cadaveri non vengono dalla terra, ma dall'interno del corpo, dai suoi «liquori» naturali: "Chascun conduit Puante matière produit Hors du corps continuellement". (9) La decomposizione è il segno del fallimento dell'uomo, e questo è senza dubbio il senso profondo del macabro, che ne fa un fenomeno nuovo e originale.

Per ben comprenderlo, bisogna partire dalla nozione contemporanea di fallimento che, purtroppo, ci è molto familiare nelle società industriali di oggi.

Oggi l'adulto prova, presto o tardi, e sempre più presto, il sentimento d'aver fallito, il sentimento che la sua vita di adulto non ha realizzato nessuna delle promesse della sua adolescenza. Questo sentimento è all'origine del clima di depressione che si diffonde nelle classi agiate delle società industriali.

Questo sentimento era del tutto estraneo alla mentalità delle società tradizionali, in cui si moriva come Orlando o i contadini di Tolstoj. Non era già più estraneo all'uomo ricco, potente o istruito alla fine del Medioevo. Tuttavia, fra il nostro senso contemporaneo del fallimento personale e quello della fine del Medioevo, esiste una differenza molto interessante. Oggi non mettiamo in rapporto il nostro scacco vitale e la nostra mortalità umana. La certezza della morte, la fragilità della nostra vita sono estranee al nostro pessimismo esistenziale.

Invece, l'uomo della fine del Medioevo aveva la consapevolezza acutissima di essere un morto a breve scadenza, e la morte, sempre presente dentro di lui, infrangeva le sue ambizioni, avvelenava i suoi piaceri. E quest'uomo nutriva una passione per la vita che oggi possiamo a stento comprendere, forse perché la nostra vita è divenuta più lunga:

«Bisogna lasciar la casa e gli orti e i giardini...», (10) diceva Ronsard pensando alla morte. Chi di noi rimpiangerà, davanti alla morte, la sua villa in Florida o la sua fattoria in Virginia? L'uomo delle età protocapitaliste - cioè in cui la mentalità capitalistica e tecnica era in via di formazione e non era ancora formata (forse non lo sarà prima del Diciottesimo secolo?) -, quest'uomo provava un amore irragionevole, viscerale, per i "temporalia", e per "temporalia" s'intendevano, insieme e mescolati, le cose, gli uomini, i cavalli e i cani.

Arriviamo così a un momento della nostra analisi in cui possiamo trarre qualche conclusione generale dai primi fenomeni osservati: il Giudizio universale, l'ultima prova delle "artes moriendi", l'amore per la vita rivelato dai temi macabri. Durante la seconda metà del Medioevo, dal Dodicesimo al Quindicesimo secolo, è avvenuto un riavvicinamento fra tre categorie di rappresentazioni mentali: quelle della morte, della conoscenza da parte di ciascuno della propria biografia, dell'amore appassionato per le cose e gli esseri posseduti durante la vita. La morte è divenuto il luogo in cui l'uomo ha preso meglio coscienza di se stesso.

LE SEPOLTURE

L'ultimo fenomeno che ci resta da esaminare conferma questa tendenza generale. Riguarda le tombe o, più precisamente, l'individualizzazione delle sepolture. (11) Non si sbaglia di molto dicendo che, nella Roma antica, ognuno, talvolta anche schiavo, aveva un luogo di sepoltura ("loculus") e che questo luogo era talvolta contrassegnato da un'iscrizione. Le iscrizioni funerarie sono innumerevoli. Sono sempre numerose all'inizio dell'epoca cristiana. Rappresentano il desiderio di conservare l'identità della tomba e la memoria dello scomparso.

Verso il Quinto secolo, divengono rare, e, più o meno rapidamente a seconda delle località, scompaiono.

I sarcofagi di pietra portavano spesso, oltre ai nomi dei defunti, i loro ritratti. Poi, a loro volta, i ritratti spariscono, così che le sepolture diventano completamente anonime. Quest'evoluzione non ci sorprenderà, dopo quanto abbiamo detto nel capitolo precedente sulla sepoltura "ad sanctos": il defunto veniva abbandonato alla Chiesa, che se ne incaricava fino al giorno in cui sarebbe risuscitato. I cimiteri della prima metà del Medioevo e anche i cimiteri più tardi, dove si sono mantenute le antiche usanze, sono accumulazioni di sarcofagi di pietra, talvolta scolpiti, quasi sempre anonimi, tanto che, in mancanza di arredi funebri, non è facile datarli.

Ora, a partire dal Dodicesimo secolo - e qualche volta un po' prima -, ritroviamo le iscrizioni funerarie che erano quasi scomparse per otto o novecento anni.

Ricompaiono, prima di tutto, sulle tombe dei personaggi illustri - cioè dei santi o assimilati ai santi. Queste tombe, dapprima molto rare, nel Tredicesimo secolo si fanno più frequenti. La lastra tombale della regina Matilde, la prima regina normanna d'Inghilterra, è ornata da una breve iscrizione.

Con l'iscrizione ricompare l'effigie, che tuttavia non è veramente un ritratto. Essa evoca il beato e l'eletto che riposa nell'attesa del Paradiso. All'epoca di san Luigi, però, diventerà più realistica e cercherà di riprodurre i tratti del personaggio da vivo. Infine, nel Quattordicesimo secolo, spingerà il suo realismo fino a riprodurre la maschera presa sul volto del defunto. Per una certa categoria di personaggi illustri, chierici o laici - gli unici che possedevano grandi tombe scolpite -, si è dunque andati dall'anonimato più completo alla breve iscrizione e al ritratto realistico. L'arte funeraria si è evoluta verso una maggior personalizzazione fino ai primi del Diciassettesimo secolo, e allora il defunto può essere

rappresentato anche due volte sulla stessa tomba, in posizione di giacente e di orante.

Queste tombe monumentali le conosciamo bene, perché appartengono alla storia dell'arte. In verità, non sono abbastanza numerose per caratterizzare un fenomeno di civiltà. Ma possediamo alcuni indizi i quali ci fanno pensare che l'evoluzione generale abbia preso la stessa direzione. Nel Tredicesimo secolo vediamo moltiplicarsi, accanto a queste grandi tombe monumentali, delle piccole targhe di 20-40 centimetri di lato, che venivano applicate contro il muro della chiesa (all'interno o all'esterno) o contro un pilastro. Queste targhe sono poco conosciute perché gli storici dell'arte le hanno trascurate. La maggior parte è scomparsa. Esse hanno un grande interesse per lo storico delle mentalità. Sono state la forma più diffusa di monumenti funebri fino al Diciottesimo secolo. Alcune sono semplici iscrizioni in latino o in volgare: qui giace il tale, morto il tal giorno, la sua funzione. Le altre un po' più grandi, comportano, oltre all'iscrizione, una scena in cui il defunto è rappresentato o da solo, o col suo santo patrono, davanti al Cristo o vicino a una scena religiosa (crocifissione, Vergine della misericordia, resurrezione del Cristo o di Lazzaro, Gesù sul monte degli Olivi, eccetera). Queste targhe murali sono assai frequenti nel Sedicesimo, Diciassettesimo e Diciottesimo secolo: le nostre chiese ne erano completamente rivestite. Esse esprimono la volontà d'individualizzare il luogo della sepoltura e di perpetuarvi il ricordo del defunto. (12) Nel Diciottesimo secolo, le targhe con una semplice iscrizione diventano sempre più numerose, almeno nelle città, in cui gli artigiani - la classe media dell'epoca - tenevano a loro volta ad uscire dall'anonimato o a conservare la loro identità dopo la morte. (13) Tuttavia, queste targhe tombali non erano il solo mezzo, né forse il più diffuso, di perpetuare il ricordo. I defunti prevedevano nel loro testamento dei servizi religiosi perpetui per la salvezza delle loro anime. Dal Tredicesimo secolo e fino

al Diciassettesimo, i testatori (in vita) o i loro eredi fecero incidere su una lastra di pietra (o di rame) i termini della donazione e gli obblighi del parroco e della parrocchia. Queste targhe di fondazione erano almeno altrettanto significative dei «qui giace». Le due cose erano talvolta combinate; talvolta, invece, bastava la targa di fondazione e non c'era il «qui giace». Quel che importava era il ricordo dell'identità del defunto, e non il contrassegno del luogo esatto in cui era deposto il corpo. (14) Lo studio delle tombe conferma perciò quel che ci hanno insegnato i Giudizi universali, le "artes moriendi", i temi macabri: un rapporto prima sconosciuto si è stabilito, a partire dall'Undicesimo secolo, fra la morte del singolo e la coscienza ch'egli assumeva della sua individualità. Oggi si ammette che fra l'anno Mille e il Tredicesimo secolo «si è compiuta un'importantissima mutazione storica», come dice un medievalista contemporaneo, M. Pacault: «Il modo in cui gli uomini hanno applicato la loro riflessione a ciò che li circondava e li riguardava si è profondamente trasformato, mentre i meccanismi mentali - i modi di ragionare, di apprendere le realtà concrete o astratte e di concepire le idee - si evolvevano radicalmente.» (15) Qui cogliamo questo cambiamento nello specchio della morte: "speculum mortis", potremmo dire nello stile degli autori del tempo. Nello specchio della propria morte, ogni uomo riscopriva il segreto della sua individualità. E questo rapporto, che l'antichità greco-romana e più particolarmente l'epicureismo avevano intraveduto, che poi s'era perduto, da allora non ha mai cessato d'influenzare la nostra civiltà occidentale. L'uomo delle società tradizionali, che era quello del primo Medioevo, ma che era anche quello di tutte le culture popolari e orali, si rassegnava senza troppa fatica all'idea che siamo tutti mortali. Dalla metà del Medioevo in poi, l'uomo occidentale ricco, potente o letterato, riconosce se stesso nella propria morte: ha scoperto la "morte di sé". (16)

NOTE.

Nota 1. J. HUBERT, "Les Cryptes le Jouarre" (Quatrième Congrès de l'art du Haut Moyen Age), Melun, Imprimerie de la préfecture de Seine-et-Marne, 1952.

Nota 2. Timpani di Beaulieu, di Conques, di Autun.

Nota 3. Timpani delle cattedrali di Parigi, di Bourges, di Bordeaux, di Amiens, eccetera.

Nota 4. Nell'abside.

Nota 5. Testi e xilografie di un'"ars moriendi" sono riprodotti in A. TENENTI, "La Vie et la Mort à travers l'art du Quinzième siècle", Paris, Colin, 1952, pp. 97-120.

Nota 6. A. TENENTI, "La Vie et la Mort...", cit.; ID., "Il senso della morte...", cit., pp. 139-184; J. HUIZINGA, "Autunno del Medio Evo", Torino, 1944.

Nota 7. «O cadavere che non sei più uomo, / Chi ti terrà ora compagnia? / Ciò che uscirà dal tuo liquore, / vermi generati dal fetore / Della tua vil carne incarognita». P. DE NESSON, "Vigiles des morts; paraphrase sur Job", cit. in "Anthologie poétique française, Moyen Age", Paris, Garnier, 1967, vol. 2, p. 184.

Nota 8. «Sono tutt'ossa, sembro uno scheletro / scarnito, snervato, spolato... / Il mio corpo scenderà dove tutto si dissolve». P. DE RONSARD, "Derniers vers", sonetto 1, "Oeuvres complètes", ed. P. Laumonier, Paris, Silver et Le Bègue, 1967, vol. 18, parte prima, pp. 176-177.

Nota 9. «Ciascun condotto [del corpo] Produce fetida materia / Fuori dal corpo di continuo ". P. DE NESSON, cit. da A. TENENTI in "Il senso della morte...", cit., p. 147.

Nota 10. RONSARD, "Derniers vers", cit., sonetto 11, p. 180.

Nota 11. E. PANOFSKY, op. cit.

Nota 12. Si trova un buon numero di questi «quadri» o targhe nella cappella di Saint-Hilaire a Marville, nelle Ardenne francesi.

Nota 13. A Tolosa, nel chiostro della chiesa dei Giacobini, si può vedere: «Tomba di X, mastro bottaio, e della sua famiglia».

Nota 14. Nella chiesa di Andrésy, vicino a Pontoise, si può vedere una «targa» la cui funzione è di ricordare le disposizioni testamentarie del donatore. Sotto le insegne araldiche è incisa la seguente iscrizione: «Alla gloria di Dio, alla memoria delle cinque piaghe di N[ostro] S[ignore] G[esù] C[risto].

Claude Le Page, scudiero, signore della Chapelle, già sovrintendente della Haquenée, capo dispensiere del Re, ex cameriere guardarobiere del defunto Monsieur, unico fratello di S[ua] M[aestà] Luigi 14, che ha servito per quattro [volte] otto anni, fino alla sua morte e ha poi continuato lo stesso servizio presso monsignore il Duca d'Orléans suo figlio, "ha fondato in perpetuo" per il riposo dell'anima sua, dei suoi parenti e amici, per tutti i mesi dell'anno una messa il 6 di ogni mese nella cappella di Saint-Jean, di cui una sarà solenne, il giorno di San Claudio, alle quali assisteranno 5 poveri e un ragazzo per rispondere alle suddette messe, e i Fabbricieri daranno a ciascuno dei sei 5 liardi di cui ne daranno uno in offerta.

Il tutto accordato dai Signori parroci, fabbricieri in carica e anziani della parrocchia di St. Germain d'Andrésy, come è più ampiamente spiegato nel contratto firmato il 27 gennaio 1703 davanti ai notai Bailly e Desfforges, notai allo Châtelet di Parigi.

Questo epitaffio è stato posto a cura del fondatore, all'età di settantanove anni, il 24 gennaio 1704.» Qualche mese dopo si aggiunse: «e deceduto il 24 dicembre dello stesso anno».

Nota 15. M. PACAULT, "De l'aberration à la logique; essais sur les mutations de quelques structures ecclésiastiques", in «Revue historique», vol. 232, 1972, p. 313.

Nota 16. P. ARIES, "Richesse et pauvreté devant la mort au Moyen Age", in M. MOLLAT, "Études sur l'histoire de la pauvreté", Paris, Publications de la Sorbonne; 1974, pp. 510-524

(qui in "Ricchezza e povertà davanti alla morte nel Medioevo");
ID., "Huizinga et les thèmes macabres", Colloque Huizinga,
Gravenhage, 1973, pp. 246-257 (qui in "Huizinga e i temi
macabri").

LA MORTE DELL'ALTRO

Nei due capitoli precedenti, abbiamo illustrato due atteggiamenti davanti alla morte. Il primo, che è insieme il più antico, il più duraturo e il più comune, è la familiare rassegnazione al destino comune della specie, e può riassumersi in questa formula: "Et moriemur", moriremo tutti. Il secondo, che appare nel Dodicesimo secolo, esprime l'importanza attribuita in tutta l'età moderna alla propria esistenza individuale, e può tradursi in quest'altra formula: "la morte di sé".

A partire dal Diciottesimo secolo, l'uomo delle società occidentali tende a dare alla morte un senso nuovo. L'esalta, la drammatizza, la vuole impressionante e dominante. Ma, al tempo stesso, già si occupa meno della propria morte, e la morte romantica, retorica, è innanzi tutto "la morte dell'altro"; l'altro il cui ricordo e rimpianto ispirano nel Diciannovesimo e Ventesimo secolo il nuovo culto delle tombe e dei cimiteri.

Fra il Sedicesimo e il Diciottesimo secolo è avvenuto un grande fenomeno, che qui dobbiamo rievocare, anche se non abbiamo il tempo di analizzarlo nei dettagli. Non è avvenuto nel mondo dei fatti reali, effettivi, facilmente reperibili e misurabili per lo storico. E' avvenuto nel mondo oscuro e stravagante dei fantasmi, nel mondo dell'immaginario, e qui lo storico dovrebbe trasformarsi in psicanalista.

A partire dal Sedicesimo secolo, e già alla fine del Quindicesimo, vediamo i temi della morte caricarsi di un senso

erotico. Nelle danze macabre più antiche, era già molto se la morte toccava il vivo per avvertirlo e designarlo. Nella nuova iconografia del Sedicesimo secolo, gli fa violenza. (1) Dal Sedicesimo al Diciottesimo secolo, innumerevoli scene o motivi, nell'arte e nella letteratura, associano la morte all'amore, Thanatos a Eros: temi erotico-macabri, o temi semplicemente morbosi, che testimoniano un estremo compiacimento agli spettacoli della morte, della sofferenza, dei supplizi. Carnefici nudi, di taglia atletica, strappano la pelle a san Bartolomeo. Quando il Bernini rappresenta l'unione mistica fra santa Teresa e Dio, avvicina inconsciamente le immagini dell'agonia e quelle della "transe" amorosa. Il teatro barocco colloca i suoi innamorati nelle tombe, come quella dei Capuleti. (2) La letteratura nera del Diciottesimo secolo unisce il giovane monaco alla bella morta che sta vegliando. (3) Come l'atto sessuale, la morte è ormai sempre più considerata come una trasgressione che strappa l'uomo alla sua vita quotidiana, alla sua società ragionevole, al suo lavoro monotono, per assoggettarlo a un parossismo e gettarlo in un mondo irrazionale, violento e crudele. Come l'atto sessuale nel marchese de Sade, la morte è una rottura. Ora, teniamolo ben presente, quest'idea di rottura è del tutto nuova. Nei capitoli precedenti abbiamo voluto insistere, invece, sulla familiarità con la morte e con i morti. Questa familiarità non era stata intaccata, nemmeno fra i ricchi e i potenti, dall'ascesa della coscienza individuale a partire dal secolo Dodicesimo. La morte era diventata un avvenimento più importante; occorreva dedicarle una cura più particolare. Ma non era diventata né terrificante, né ossessionante. Rimaneva familiare, addomesticata.

Ora invece diventa una rottura. (4) Questa nozione di rottura è nata e si è sviluppata nel mondo dei fantasmi erotici. Passerà poi nel mondo dei fatti reali ed effettuali.

Beninteso, perderà allora i suoi caratteri erotici, o

perlomeno questi saranno sublimati e ridotti nella Bellezza. Il morto non sarà desiderabile, come nei romanzi neri, ma sarà ammirevole per la sua bellezza: è la morte che chiameremo romantica, di Lamartine in Francia, della famiglia Brontë in Inghilterra, di Mark Twain in America.

Abbiamo molte testimonianze letterarie. Le "Meditazioni" di Lamartine sono meditazioni sulla morte. Ma abbiamo anche molte lettere e memorie. Negli anni intorno al 1840, una famiglia francese, i La Ferronays, fu decimata dalla tubercolosi. (5) Una sopravvissuta, Pauline Craven, ha pubblicato i diari intimi e la corrispondenza dei suoi fratelli, sorelle e parenti, che sono per la maggior parte racconti di malattie, di agonie e di morti, e riflessioni sulla morte.

Certo, parecchi tratti ricordano le antiche usanze. Il cerimoniale della morte nel letto, presieduto dal giacente tra una folla di parenti e amici, persiste e costituisce sempre la cornice dello scenario. Ma ci si accorge subito che c'è qualcosa di cambiato.

La morte nel proprio letto, come avveniva una volta, aveva la solennità, ma anche la banalità delle cerimonie stagionali. Tutti se l'aspettavano e si prestavano ai riti previsti dalla consuetudine. Invece, nel Diciannovesimo secolo, una passione nuova s'è impadronita degli astanti. L'emozione li agita, piangono, pregano, gesticolano. Non rifiutano i gesti dettati dall'uso, al contrario, ma li compiono privandoli del loro carattere banale e consueto. Oramai questi gesti sono descritti come se fossero inventati per la prima volta, spontanei, ispirati da un appassionato dolore, unico nel suo genere.

Certo, l'espressione del dolore dei sopravvissuti è dovuta a un'intolleranza nuova per la separazione. Ma il turbamento non sopravviene solo al capezzale degli agonizzanti o al ricordo degli scomparsi. La sola idea della morte commuove.

Una piccola La Ferronays, una «teenager» dell'epoca romantica, scriveva con la massima naturalezza pensieri di

questo genere: «Morire è una ricompensa, perché si va in paradiso [...]. L'idea prediletta di tutta la mia vita [di bambina è] la morte, che mi ha sempre fatto sorridere [...] Nulla ha mai potuto render lugubre per me la parola morte».

Due fidanzati della stessa famiglia, non ancora ventenni, passeggiano a Roma nei meravigliosi giardini di Villa Pamphili. «Discorriamo per un'ora», annota il giovane nel suo diario «di religione, d'immortalità e di morte, che sarebbe dolce, dicevamo, in questi bei giardini». E aggiunge: «Muoiò giovane, l'ho sempre desiderato». Sarebbe stato esaudito. Qualche mese dopo il suo matrimonio, la malattia del secolo, la tubercolosi, lo portava via. Sua moglie, una tedesca protestante, racconta così il suo ultimo respiro: «I suoi occhi, già fissi, s'erano rivolti verso di me [...] ed io, sua moglie, sentii quel che non avrei mai immaginato, "sentii che la morte era la felicità"». Nell'America di oggi, non si ha quasi il coraggio di leggere un simile testo. Come deve sembrarle «morbosa» la famiglia La Ferronays! Eppure, le cose erano tanto diverse nell'America del 1830? La giovinetta di quindici anni, contemporanea della piccola La Ferronays, che Mark Twain descrive in "Huckleberry Finn", viveva anche lei nella medesima ossessione. Dipingeva delle "mourning pictures", donne piangenti su una tomba o nell'atto di leggere la lettera che reca la triste notizia. Teneva anche lei un diario, dove ricopiava il nome dei morti e gli incidenti mortali che leggeva nel "Presbyterian Observer", e vi aggiungeva le poesie che tutte queste sventure le ispiravano. Era inesauribile: «Poteva scrivere su qualsiasi cosa, purché fosse triste», osserva Mark Twain ridendo sotto i baffi. (6) Si sarebbe tentati di spiegare quest'empito di affettività macabra con la religione, la religione emotiva del cattolicesimo romantico e del pietismo, del metodismo protestante. Certo, la religione non gli è estranea, ma il fascino morboso della morte esprime, sotto una forma religiosa, la sublimazione dei fantasmi erotico-macabri del periodo precedente.

Questo è il primo grande mutamento che appare alla fine del Diciottesimo secolo e che è divenuto una delle caratteristiche del romanticismo: il compiacimento verso l'idea della morte.

Il secondo grande mutamento concerne il rapporto fra il morente e la sua famiglia.

Fino al Diciottesimo secolo, la morte riguardava colui che ne era minacciato, e lui soltanto. Così a ciascuno spettava esprimere da sé le sue idee, i suoi sentimenti, le sue volontà. Per questo disponeva di uno strumento, il testamento. Dal Tredicesimo al Diciottesimo secolo, il testamento è stato per ognuno il mezzo di esprimere, spesso in modo assai personale, i propri pensieri profondi, la propria fede religiosa, l'attaccamento alle cose, agli esseri amati, a Dio, le decisioni prese per assicurarsi la salvezza dell'anima, il riposo del corpo. Il testamento era allora per ogni uomo non solo e non tanto un atto di diritto privato per la trasmissione di un'eredità, quanto un modo di affermare i suoi pensieri e le sue convinzioni profonde.

Lo scopo delle clausole pie, che talvolta costituivano la maggior parte del testamento, era quello d'impegnare pubblicamente l'esecutore testamentario, la fabbrica e il parroco della chiesa o i monaci del convento, e di obbligarli a rispettare le volontà del defunto.

Di fatto il testamento, sotto questa forma, rivelava una diffidenza, o almeno un'indifferenza, nei riguardi degli eredi, dei parenti prossimi, della fabbrica e del clero. Mediante un atto deposto presso un notaio, quasi sempre firmato da testimoni, il testatore forzava la volontà di quanti lo circondavano, il che significava che altrimenti avrebbe temuto di non essere né ascoltato né obbedito. Allo stesso scopo faceva incidere nella chiesa, su pietra o su metallo, l'estratto del suo testamento riguardante i servizi religiosi e i legati che li finanziavano. Queste iscrizioni perpetue sul muro o il pilastro

della chiesa erano una difesa contro l'oblio o la negligenza della parrocchia e della famiglia. Per questo erano più importanti dei «qui giace».

Ora, nella seconda metà del Diciottesimo secolo, interviene un cambiamento considerevole nella stesura dei testamenti. Si può ammettere che questo cambiamento sia stato generale in tutto l'Occidente cristiano, protestante o cattolico. Le clausole pie, le dezioni di sepoltura, le fondazioni di messe e servizi religiosi, le elemosine scompaiono, e il testamento si riduce a quel che è ancora oggi, un atto legale di distribuzione del patrimonio. E' un avvenimento importantissimo nella storia delle mentalità, al quale uno storico francese, M. Vovelle, ha dedicato l'attenzione che merita. (7) Il testamento è dunque stato completamente laicizzato nel Diciottesimo secolo. Come spiegare questo fenomeno? Si è pensato (ed è la tesi di M. Vovelle) che questa laicizzazione fosse uno dei sintomi della scristianizzazione della società.

Io proporrò un'altra spiegazione: il testatore ha separato le sue volontà riguardanti la devoluzione del patrimonio da quelle che la sua sensibilità, la sua pietà, i suoi affetti gli ispiravano. Le prime erano sempre affidate al testamento. Le altre vennero ormai comunicate oralmente ai più vicini, alla famiglia, ai figli o congiunti. Non si devono dimenticare le grandi trasformazioni della famiglia, che, nel Diciottesimo secolo, hanno portato a nuovi rapporti fondati sul sentimento, sull'affetto. Ormai, l'uomo «giacente a letto, malato» testimoniava nei riguardi dei suoi familiari una fiducia che in genere aveva loro negato sino alla fine del Diciassettesimo secolo! Ormai non era più necessario legarli con un atto giuridico.

Eccoci dunque arrivati a un momento molto importante nella storia degli atteggiamenti di fronte alla morte. Affidandosi ai suoi familiari, il morente delegava loro una parte dei poteri che fino allora aveva gelosamente esercitato. Certo, manteneva

ancora l'iniziativa nelle cerimonie della sua morte. Nei racconti romantici, è rimasto in apparenza il personaggio principale dell'azione che presiedeva, e sarà così fino al primo terzo del Ventesimo secolo. Anzi, come abbiamo appena detto, il compiacimento romantico aggiunge altra enfasi alle parole e ai gesti del morente. "Ma è cambiato soprattutto l'atteggiamento degli astanti". Se il moribondo ha conservato la parte principale, gli astanti non sono più le semplici comparse di una volta, passivi, che si rifugiano nella preghiera e in ogni caso, dal Tredicesimo al Diciottesimo secolo, non manifestano più il grande dolore di Carlomagno o di re Artù. A partire dal Dodicesimo secolo circa, il lutto esagerato dell'alto Medioevo si era in effetti ritualizzato. Cominciava solo dopo la constatazione della morte, e si traduceva in un abito e in abitudini, e anche in una durata, fissati con precisione dalla consuetudine.

Così, dalla fine del Medioevo fino al Diciottesimo secolo, il lutto aveva un duplice scopo. Da una parte, costringeva la famiglia del defunto a manifestare, almeno per un certo tempo, un dolore che non sempre sentiva. Questo periodo poteva essere ridotto al minimo da un nuovo, affrettato matrimonio, ma non era mai abolito. D'altra parte, il lutto aveva anche l'effetto di difendere il sopravvissuto sinceramente addolorato contro gli eccessi del suo dolore. Gli imponeva un certo tipo di vita sociale, le visite dei parenti, dei vicini, degli amici, che gli erano dovute e durante le quali la pena poteva sfogarsi, senza però che la sua espressione superasse un limite fissato dalle convenienze. Ora, e questo è molto importante, nel Diciannovesimo secolo questo limite non è stato più rispettato, il lutto si è dispiegato con ostentazione oltre il consueto. Ha pure preteso di non obbedire a un obbligo mondano, e di essere l'espressione più spontanea e più incoercibile di una gravissima ferita: si piange, si sviene, si langue, si digiuna, come un tempo i compagni di Orlando o di Lancillotto. E' come un ritorno alle

dimostrazioni eccessive e spontanee - almeno in apparenza - dell'alto Medioevo, dopo sette secoli di sobrietà. Il Diciannovesimo secolo è l'epoca dei lutti che l'odierno psicologo chiama "isterici": ed è vero che spesso confinano con la follia, come nel racconto di Mark Twain, "The Californian's Tale", del 1893, in cui un uomo che non ha mai accettato la morte della moglie, dopo diciannove anni, passa l'anniversario della sua morte ad attendere l'impossibile ritorno in compagnia di amici che lo compatiscono e lo aiutano a coltivare quest'illusione.

Quest'esagerazione del lutto nel Diciannovesimo secolo ha certo un suo significato. Vuol dire che i sopravvissuti accettano con più difficoltà di un tempo la morte dell'altro. La morte temuta non è dunque la propria morte, ma la morte dell'altro, "la morte del tu".

Questo sentimento è all'origine del moderno culto delle tombe e dei cimiteri, che ora dovremo analizzare. Si tratta di un fenomeno di carattere religioso, tipico dell'età contemporanea. La sua importanza potrebbe passare inosservata dagli americani d'oggi, come dagli abitanti dell'Europa industriale - e protestante - del Nord-Ovest, perché lo crederebbero estraneo alla loro cultura: un inglese o un americano non mancano mai di prendere le distanze nei confronti degli eccessi barocchi delle architetture funerarie francesi o italiane. Tuttavia il fenomeno, se è vero che è meno sviluppato nei loro paesi, non li ha completamente risparmiati. Torneremo poi su questo punto. E' interessante conoscere quel che essi hanno accettato e quel che hanno rifiutato di una religione dei morti che si è ampiamente diffusa nell'Europa cattolica, ortodossa.

Diciamo innanzi tutto che il culto delle tombe del Diciannovesimo e Ventesimo secolo non ha niente a che vedere con i culti antichi, precristiani, dei morti, né con le sopravvivenze di queste pratiche nel folklore. Ricordiamo

quanto abbiamo già detto del Medioevo, della sepoltura "ad sanctos" nelle chiese o intorno alle chiese. Vi è stata una grande frattura tra gli atteggiamenti mentali dell'antichità verso i morti, e quelli del Medioevo. Nel Medioevo i morti erano affidati o meglio abbandonati alla Chiesa, e poco importava il luogo esatto della loro sepoltura, che, quasi sempre, non era indicato né da un monumento e neppure da una semplice iscrizione. Certo, a partire dal Quattordicesimo e soprattutto dal Diciassettesimo secolo, si osserva una preoccupazione più viva e più frequente di localizzare la sepoltura, e questa tendenza testimonia un sentimento nuovo che si esprime sempre di più, senza potersi imporre completamente. La visita pia o malinconica alla tomba di una persona cara era un atto sconosciuto.

Nella seconda metà del Diciottesimo secolo, le cose sono cambiate; ho potuto studiare quest'evoluzione in Francia. (8) L'accumularsi dei morti nelle chiese o nei piccoli recinti delle chiese divenne d'un tratto intollerabile, almeno per gli spiriti «illuminati» degli anni intorno al 1760. Una pratica che durava da quasi un millennio senza sollevare alcuna riserva, non era più tollerata e diveniva oggetto di violente critiche. Tutta una letteratura ce ne dà la prova. Da una parte, la salute pubblica era compromessa dalle emanazioni pestilenziali, dagli odori infetti provenienti dalle fosse. Dall'altra, il suolo delle chiese, la terra satura di cadaveri dei cimiteri, l'esibizione degli ossari profanavano in permanenza la dignità dei morti. Si rimproverava alla Chiesa d'aver fatto tutto per l'anima e niente per il corpo, di prendere i soldi delle messe e di disinteressarsi delle tombe. Si ricordava l'esempio degli antichi, la loro pietà per i morti, testimoniata dai resti delle loro tombe, dall'eloquenza della loro epigrafia funeraria. I morti non dovevano più avvelenare i vivi, e i vivi dovevano tributare ai morti, con un vero culto laico, la loro venerazione. Le loro tombe divenivano il segno della loro presenza oltre la morte.

Una presenza che non presupponeva necessariamente l'immortalità delle religioni salvifiche, come il cristianesimo. Questa presenza era una risposta all'affetto dei sopravvissuti e alla loro nuova ripugnanza ad accettare la scomparsa della persona cara. Ci si attaccava ai suoi resti. Si arrivò fino a conservarli in bella vista, in grandi boccali d'alcool, come Necker e sua moglie, i genitori di Madame de Staël. Certo simili pratiche, se sono state propagate da certi autori di progetti utopistici sulle sepolture, non sono state però adottate in modo generale. Ma l'opinione comune ha voluto conservare i suoi morti vicino a sé, seppellendoli nella proprietà di famiglia, oppure poterli visitare se erano inumati in un cimitero pubblico. E per poterli visitare, dovevano essere a casa loro, il che non avveniva nella pratica funeraria tradizionale, in cui erano ospitati dalla Chiesa. Una volta si sotterravano i morti davanti all'immagine della Madonna, o nella cappella del Santissimo Sacramento. Ora i parenti volevano recarsi nel luogo preciso in cui il corpo era stato deposto, e volevano che questo luogo appartenesse completamente al defunto e alla sua famiglia. E' stato allora che la concessione di sepoltura è divenuta una speciale forma di proprietà, sottratta al commercio, ma con garanzia di possesso perpetuo. E' una grandissima innovazione. Si va dunque a visitare la tomba di una persona cara allo stesso modo in cui si va da un parente o in una casa propria, piena di ricordi. Il ricordo conferisce al morto una specie d'immortalità, che in principio era estranea al cristianesimo. Dalla fine del Diciottesimo secolo, ma ancora in pieno Diciannovesimo e Ventesimo secolo, in Francia, gli anticlericali e gli agnostici, i miscredenti, saranno i più assidui visitatori delle tombe dei loro familiari. La visita al cimitero è stata - ed è ancora - in Francia e in Italia il grande atto permanente di religione. Quelli che non vanno in chiesa vanno sempre al cimitero, dove si è presa l'abitudine di infiorare le tombe. Lì sostano in raccoglimento, cioè evocano il defunto e

coltivano la sua memoria.

Culto privato dunque, ma anche, fin dalle origini, culto pubblico. Il culto della memoria si è subito esteso dall'individuo alla società, in seguito a una medesima tendenza della sensibilità. Gli autori dei progetti di cimiteri, nel Diciottesimo secolo, si augurano che i cimiteri siano insieme dei parchi organizzati per la visita familiare, e dei musei di uomini illustri, come la cattedrale di San Paolo a Londra. (9) Le tombe degli eroi e dei grandi sarebbero venerate dallo Stato. E' una concezione diversa da quella delle cappelle o delle cripte dinastiche, come Saint-Denis, Westminster, l'Escorial o i Cappuccini di Vienna. Una nuova rappresentazione della società nasce in questo scorcio del Diciottesimo secolo, si svilupperà nel Diciannovesimo, e troverà la sua espressione nel positivismo di Auguste Comte, forma dotta del nazionalismo. Si pensa, e si sente anche, che la società è composta insieme dai morti e dai vivi, e che i morti sono altrettanto significativi e necessari dei vivi. La città dei morti è l'inverso della società dei vivi, o, più che l'inverso, la sua immagine, e la sua immagine "atemporale". Perché i morti hanno superato la fase del cambiamento, e i loro monumenti sono i segni visibili della perennità della "polis". Così il cimitero ha riacquistato nella città quel posto, insieme fisico e morale, che aveva perduto all'inizio del Medioevo, ma che aveva occupato durante l'antichità. Che cosa sapremmo delle civiltà antiche senza gli oggetti, le iscrizioni e l'iconografia che gli archeologi hanno trovato negli scavi delle tombe? I nostri sepolcri sono vuoti, ma i nostri cimiteri sono divenuti eloquenti. E' un fatto importantissimo di civiltà e di mentalità.

Dall'inizio del secolo Diciannovesimo, si progettava di sopprimere i cimiteri parigini raggiunti dall'espansione urbana, e di trasferirli fuori città. L'amministrazione di Napoleone Terzo volle attuare questo progetto. Poteva richiamarsi a un precedente: alla fine del regno di Luigi sedicesimo, il vecchio

cimitero degli Innocenti, che serviva da più di cinque secoli, era stato raso al suolo, arato, sventrato, ricostruito tra la massima indifferenza della popolazione. Ma, nella seconda metà del Diciannovesimo secolo, la mentalità era cambiata: tutta l'opinione pubblica insorse contro i progetti sacrileghi dell'amministrazione, un'opinione unanime in cui i cattolici si univano ai loro nemici positivisti. La presenza del cimitero sembrava ormai necessaria alla comunità cittadina. Il culto dei morti è oggi una delle forme o una delle espressioni del patriottismo. In Francia, ad esempio, l'anniversario della grande guerra, della sua conclusione vittoriosa, è considerato come la festa dei soldati morti. La si commemora davanti al monumento ai caduti, che esiste in ogni villaggio francese, per quanto piccolo. Senza il monumento ai caduti, non si può celebrare la Vittoria. Nelle città nuove, create dal recente sviluppo industriale, l'assenza del monumento ai caduti era quindi un grave problema. Lo si risolse annettendosi moralmente quello del piccolo villaggio vicino, ormai disertato. (10) Il fatto è che questo monumento è una vera e propria tomba, vuota, è vero, ma che perpetua la memoria: un "monumentum".

Arriviamo ora a un momento di questa lunga evoluzione in cui dobbiamo fare una sosta e introdurre un nuovo fattore. Abbiamo seguito delle variazioni nel tempo, un tempo lungo, ma pur sempre mutevole. Non abbiamo invece fatto intervenire, salvo che su punti particolari, variazioni nello spazio. Si può dire che i fenomeni che studiamo sono stati press'a poco gli stessi in tutta la civiltà occidentale. Ora, nel corso del Diciannovesimo secolo, questa somiglianza di mentalità si altera, e appaiono notevoli differenze. Vediamo l'America del Nord, l'Inghilterra e una parte dell'Europa nord-occidentale separarsi dalla Francia, dalla Germania, dall'Italia. In che cosa consiste questa differenziazione, e qual è il suo senso? Nel Diciannovesimo secolo, e fino alla guerra del 1914

(una grande rivoluzione dei costumi), la differenza non appare né nei funerali né nelle consuetudini del lutto. Ma la si può costatare nei cimiteri e nell'arte funeraria. I nostri amici inglesi non mancano di farci osservare, a noi continentali, la stravaganza barocca dei cimiteri, il Camposanto di Genova, i vecchi cimiteri ottocenteschi delle grandi città francesi, con le tombe sormontate da statue che si agitano, si abbracciano, si lamentano. Non v'è dubbio che si è allora instaurata una grande differenza.

Si è partiti, alla fine del Diciottesimo secolo, da un modello comune. Il cimitero inglese di oggi somiglia molto a quel che era il cimitero francese quando, alla fine del Diciottesimo secolo, fu proibita la sepoltura nelle chiese e anche nelle città; questo tipo di cimitero lo ritroviamo intatto dall'altra parte dell'Atlantico, per esempio ad Alexandria (Virginia): un pezzetto di campagna e di natura, un bel giardino all'inglese, talvolta ancora intorno alla chiesa, ma non necessariamente, in mezzo all'erba, al muschio e agli alberi. Le tombe di quest'epoca erano una combinazione dei due elementi che fino allora erano stati utilizzati separatamente: la tomba orizzontale, a livello del suolo, e il «qui giace» o la targa di fondazione, destinata ad essere fissata verticalmente a un muro o ad un pilastro. In Francia, nei pochi cimiteri della fine del Diciottesimo secolo che esistono ancora, i due elementi sono giustapposti. In Inghilterra e nell'America coloniale, l'elemento verticale è stato, nella maggior parte dei casi, l'unico conservato, sotto forma di una stele, mentre l'elemento orizzontale era sostituito da un rettangolo d'erba che segnava l'ubicazione della tomba, ai piedi della quale sorgeva talvolta un piccolo cippo di pietra.

L'iscrizione insieme biografica ed elegiaca era l'unico lusso di queste sepolture, che ostentavano la massima semplicità. Solo in casi eccezionali si faceva una deroga: defunti illustri il cui destino era portato ad esempio in una necropoli nazionale,

morti drammatiche e straordinarie. Il cimitero era il risultato di una ricerca di semplicità che si può seguire, sotto diverse forme, in tutta la civiltà occidentale, perfino nella Roma dei papi dove persistono le abitudini barocche.

Questa semplicità non implicava nessuna disaffezione, al contrario. Si adattava molto bene alla malinconia del culto romantico dei morti. Questo culto ha trovato il suo primo poeta in Inghilterra: l'"Elegia in un cimitero di campagna" di Thomas Gray: "The Elegy"! Fu tradotta anche in francese, in particolare da André Chénier, e servì da modello.

In America, a Washington, più ancora che nel Panthéon di Parigi, troviamo le prime impressionanti manifestazioni del culto funerario dell'eroe nazionale. Nel centro storico della città, pieno di monumenti commemorativi come quelli di Washington, di Jefferson e di Lincoln, che sono dei cenotafi, l'odierno visitatore europeo incontra un altro strano paesaggio: il cimitero di Arlington, dove il carattere nazionale e pubblico è unito allo scenario del giardino privato della casa di Lee-Custis. E tuttavia, per quanto sorprendente appaia all'europeo moderno, il paesaggio civico e funerario di Arlington e del Mall proviene dallo stesso sentimento che ha fatto moltiplicare i monumenti ai caduti nella Francia degli anni Venti.

Quindi il punto di partenza, alla fine del Diciottesimo secolo e al principio del Diciannovesimo, è lo stesso, qualunque siano le differenze fra cattolicesimo e protestantesimo.

Gli Stati Uniti e l'Europa nord-occidentale resteranno più o meno fedeli a questo vecchio modello, verso il quale convergevano le sensibilità del Diciottesimo secolo. L'Europa continentale invece se ne è allontanata ed ha costruito per i suoi morti dei monumenti sempre più complicati e figurativi.

Una consuetudine americana, se la studiassimo con attenzione, ci darebbe forse la chiave di una spiegazione: le "mourning pictures". Se ne vedono nei musei: litografie e ricami destinati ad ornare la casa. Essi svolgono una delle funzioni

della tomba, la funzione di monumento commemorativo: una specie di piccola tomba portatile, adatta alla mobilità americana. Allo stesso modo, nel museo dello Yorkshire in Inghilterra, si vedono dei «memento» vittoriani che sono riproduzioni di cappelle funerarie neogotiche: le cappelle che, appunto, hanno servito da modello ai costruttori francesi di tombe nella stessa epoca. Come se inglesi e americani avessero allora raffigurato su carta o su seta - effimeri supporti - ciò che gli europei del continente hanno rappresentato sulla pietra delle tombe.

Si è tentati, naturalmente, di attribuire questa differenza alla differenza religiosa, all'opposizione fra protestantesimo e cattolicesimo.

Questa spiegazione appare sospetta allo storico, almeno a un primo esame. In effetti, la separazione del concilio di Trento è assai anteriore a questo divorzio fra le abitudini funerarie. Per tutto il Diciassettesimo secolo, si inumava esattamente allo stesso modo (a parte, naturalmente, la liturgia) nell'Inghilterra di Samuel Pepys o nell'Olanda dei pittori d'interni di chiese, e nelle nostre chiese di Francia e d'Italia. Gli atteggiamenti mentali erano gli stessi.

Tuttavia c'è qualcosa di vero nella spiegazione religiosa, se si constata che durante il Diciannovesimo secolo il cattolicesimo ha sviluppato espressioni sentimentali, commoventi, da cui s'era allontanato nel Diciottesimo secolo, dopo la grande retorica barocca: una specie di neobarocchismo romantico, molto diverso dalla religione riformata ed epuratrice dei secoli Diciassettesimo e Diciottesimo.

Tuttavia, non dobbiamo dimenticare ciò che dicevamo poc'anzi, che il carattere esaltato e commovente del culto dei morti non è di origine cristiana. E' di origine positivista, e i cattolici in seguito vi hanno aderito e l'hanno, del resto, assimilato così perfettamente da crederlo ben presto autoctono.

Non si debbono piuttosto chiamare in causa i caratteri

dell'evoluzione socio-economica nel Diciannovesimo secolo? Più della religione, interverrebbe allora il tasso d'industrializzazione e di urbanizzazione. Gli atteggiamenti funerari neobarocchi si sarebbero sviluppati nelle culture in cui, anche nelle città e nelle metropoli, influenze rurali si sono mantenute e non sono state cancellate da un incremento economico meno rapido. La questione rimane aperta. Mi sembra che dovrebbe interessare gli storici delle mentalità americane.

In ogni caso si è manifestata una linea di rottura, che ricomparirà verso la metà del Diciannovesimo secolo; il gran rifiuto della morte del Ventesimo secolo è incomprensibile se non se ne tiene conto, poiché è nato e si è sviluppato da una parte sola di questa frontiera.

NOTE

Nota 1. Si vedano soprattutto i quadri di Hans Baldung Grien (morto 1545) "Il cavaliere, la sua fidanzata e la morte", al Museo del Louvre e "La morte e la fanciulla", al museo di Basilea.

Nota 2. J. ROUSSET, "La littérature de l'âge baroque en France, Circé et le Paon", Paris, Corti, 1954.

Nota 3. Un aneddoto citato molte volte, raccontato dal DR. LOUIS, "Lettera sull'incertezza dei segni della morte", 1752, ripreso nell'articolo di FOEDERÉ, "Segni della morte" per il "Dictionnaire des sciences médicales", Paris 1818; vol. 51.

Nota 4. G. BATAILLE, "L'Érotisme", Paris, Ed. de Minuit, 1957.

Nota 5. P. CRAVEN, op. cit.

Nota 6. M. TWAIN, "Le avventure di Huckleberry Finn".

Nota 7. M. VOVELLE, "Piété baroque...", cit. Si vedano anche, dello stesso autore (in collaborazione con G. VOVELLE), "Vision de la mort et de l'au-delà en Provence", Paris, Colin. «Cahiers des Annales», n. 29, 1970, e "Mourir autrefois", Paris, Julliard-Gallimard, coll. «Archives», 1974.

Nota 8. P. ARIES, "Contribution à l'étude du culte des morts à l'époque contemporaine", in «Revue des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques», vol. 109, 1966, pp. 25-34 (qui in "Contributo allo studio del culto dei morti nell'età contemporanea").

Nota 9. Progetti sottoposti al procuratore generale del parlamento di Parigi dopo l'editto del 1776, che abolisce i vecchi cimiteri e ordina il loro trasferimento fuori città; documenti di Joly de Fleury, Bibliothèque Nationale, ms. fr. 1209, fogli 62-87.

Nota 10. Il caso di Lacq, vicino a Pau, studiato da H. Lefebvre.

LA MORTE PROIBITA

Durante il lungo periodo che abbiamo percorso, dall'alto Medioevo fino alla metà del Diciannovesimo secolo, l'atteggiamento di fronte alla morte è cambiato, ma così lentamente che i contemporanei non se ne sono accorti. Ora, da circa un terzo di secolo, assistiamo ad una brutale rivoluzione delle idee e dei sentimenti tradizionali; così brutale che non ha mancato di colpire gli osservatori sociali. In realtà, è un fenomeno assolutamente inaudito. La morte, un tempo così presente, tanto era familiare, si cancella e scompare. Diventa oggetto di vergogna e di divieto. (1) Questa rivoluzione è avvenuta in un'area culturale ben definita, che abbiamo descritto nell'ultimo capitolo: là dove il culto dei morti e dei cimiteri non ha conosciuto nel Diciannovesimo secolo il grande sviluppo constatato invece in Francia, in Italia, in Spagna... Sembra addirittura che sia incominciata in America, per estendersi poi all'Inghilterra, ai Paesi Bassi, all'Europa industriale, e oggi la vediamo, sotto i nostri occhi, raggiungere la Francia e spandersi a macchia d'olio.

Senza dubbio, in origine, si trova un sentimento già espresso nella seconda metà del Diciannovesimo secolo: quelli che circondano il morente hanno la tendenza a risparmiarlo e a nascondergli la gravità del suo stato; tuttavia si ammette che la dissimulazione non può durare troppo a lungo (salvo che in casi eccezionali, come quello che Mark Twain ha descritto nel 1902 in "Was it Heaven or Hell?"), il moribondo un giorno deve

sapere, ma allora i parenti non hanno più il crudele coraggio di dirgli personalmente la verità.

Insomma, la verità comincia ad essere un problema.

La prima motivazione della menzogna è stato il desiderio di risparmiare il malato, di prender su di sé la sua pena. Ma, ben presto, questo sentimento la cui origine ci è nota (l'intolleranza verso la morte dell'altro e la nuova fiducia del morente in quanti lo circondano) è stato sostituito da un sentimento diverso, caratteristico dell'età moderna: evitare, non più al moribondo, ma alla società, ai familiari stessi, il turbamento e l'emozione troppo forte, insostenibile, causata dall'orrore dell'agonia e dalla semplice presenza della morte nel pieno della vita felice, poiché ormai è generalmente ammesso che la vita è sempre felice o deve sempre averne l'aria. Nulla ancora è cambiato nei riti della morte, che si sono conservati almeno all'apparenza, e non si ha ancora l'idea di cambiarli. Ma si è già cominciato a svuotarli della loro carica drammatica, il gioco di prestigio ha avuto inizio. E' molto percettibile nelle descrizioni della morte presenti nell'opera di Tolstoj.

Fra il 1930 e il 1950, l'evoluzione precipita. Quest'accelerazione è dovuta ad un importante fenomeno materiale: lo spostamento del luogo in cui si muore. Non si muore più in casa, in mezzo ai familiari, si muore all'ospedale, e da soli.

Si muore all'ospedale perché l'ospedale è divenuto il luogo in cui si somministrano cure che non si possono più somministrare a casa. Un tempo era l'asilo dei miserabili, dei pellegrini; ora è soprattutto un centro medico in cui si guarisce e si lotta contro la morte. Ha sempre questa funzione terapeutica, ma si comincia anche a considerare un certo tipo di ospedale come il luogo privilegiato della morte. Si è morti all'ospedale perché i medici non sono riusciti a guarire. Si va o si andrà all'ospedale non più per guarire, ma precisamente per morire. I sociologi americani hanno constatato che vi sono oggi

due tipi di ammalati: (2) i più arcaici, di recente immigrati, ancora attaccati alle tradizioni della morte, che si sforzano di strapparsi dall'ospedale per morire a casa, "more majorum", e, dall'altra parte, i più impegnati nella modernità, che vanno a morire all'ospedale, perché è divenuto sconveniente morire a casa.

La morte in ospedale non è più occasione di una cerimonia rituale che il moribondo presiede, in mezzo all'assemblea dei suoi parenti e amici, e che abbiamo rievocato più volte. La morte è un fenomeno tecnico ottenuto con l'interruzione delle cure, cioè, in modo più o meno confessato, con una decisione del medico e dell'"équipe" ospedaliera. Da molto tempo, del resto, nella maggior parte dei casi, il moribondo ha perso conoscenza. La morte è stata scomposta, frazionata in una serie di piccole tappe di cui, in definitiva, non si sa quale sia la morte vera, quella in cui si è perduta la conoscenza, o quella in cui è venuto meno il respiro... Tutte queste piccole morti silenziose hanno sostituito e cancellato la grande azione drammatica della morte, e nessuno ha più la forza o la pazienza di attendere per settimane un momento che ha perduto parte del suo significato.

A partire dalla fine del Diciottesimo secolo, avevamo l'impressione che uno slittamento sentimentale facesse passare l'iniziativa dal morente alla sua famiglia - una famiglia nella quale egli aveva ormai piena fiducia. Oggi, l'iniziativa è passata dalla famiglia, non meno alienata del morente, al medico e all'"équipe" ospedaliera. Sono loro i padroni della morte, del momento e anche delle circostanze della morte, e si è constatato che essi si sforzano di ottenere dal malato un "acceptable style of living while dying", un "acceptable style of facing death". L'accento è posto su "acceptable". Una morte accettabile è una morte tale da poter essere accettata o tollerata dai superstiti. Ha il suo rovescio: l'"embarrassingly graceless dying" che mette nell'imbarazzo i superstiti, perché scatena una

troppo forte emozione, e l'emozione è appunto ciò che bisogna evitare, sia nell'ospedale, sia dappertutto nella società. Si ha il diritto di commuoversi solo in privato, cioè di nascosto.

Ecco che cosa è diventata la grande scena della morte, che era cambiata così poco per interi secoli, se non per millenni. Anche i riti dei funerali sono stati modificati. Lasciamo da parte per il momento il caso americano sul quale torneremo in seguito. Altrove, nella zona della morte nuova e moderna, si cerca di ridurre al minimo di decenza le inevitabili operazioni destinate a far sparire il corpo. Importa innanzi tutto che la società, il vicinato, gli amici, i colleghi, i bambini si accorgano il meno possibile che la morte è passata. Se vengono mantenute alcune formalità, e se una cerimonia contrassegna ancora il decesso, esse debbono essere discrete ed evitare ogni pretesto a qualunque emozione: le condoglianze alla famiglia, per esempio, alla fine dei servizi funebri, ora sono soppresse. Le manifestazioni esteriori del lutto sono condannate, e vanno scomparendo. Non si portano più abiti scuri, non si adotta più un atteggiamento diverso da quello di tutti gli altri giorni.

Un dolore troppo visibile non ispira pietà, ma ripugnanza; è un segno di perturbazione mentale o di cattiva educazione; è "morboso". All'interno della cerchia familiare, si esita ancora a lasciarsi andare, per timore d'impressionare i bambini. Abbiamo il diritto di piangere solo se nessuno ci vede e ci sente: il lutto solitario e pieno di vergogna è l'unica risorsa, come una specie di masturbazione - il paragone è di Gorer.

Una volta evacuato il morto, non si usa più visitare la sua tomba. Nei paesi in cui la rivoluzione della morte è radicale, in Inghilterra ad esempio, la cremazione diventa il più diffuso sistema di sepoltura. Quando prevale la cremazione, talvolta con dispersione delle ceneri, le cause non sono soltanto una volontà di rottura con la tradizione cristiana, una manifestazione di "enlightenment", di modernità; la motivazione profonda è che la cremazione viene interpretata

come il mezzo più radicale per far scomparire e dimenticare tutto ciò che può restare del corpo, per annullarlo: "too final". Malgrado gli sforzi delle amministrazioni dei cimiteri, oggi non si visitano affatto le urne, mentre si visitano ancora le tombe a inumazione. La cremazione esclude il pellegrinaggio.

Si sbaglierebbe completamente se si attribuisse questa fuga davanti alla morte a un'indifferenza nei riguardi dei morti. In realtà, è vero il contrario. Nella società di una volta, le vistose manifestazioni del lutto dissimulavano a malapena una rapida rassegnazione: quanti vedovi si risposavano solo qualche mese dopo la morte della moglie. Invece, oggi che il lutto è proibito, si è constatato che la mortalità dei vedovi e delle vedove nell'anno successivo alla morte del congiunto è molto più elevata di quella della media degli individui della stessa età.

Si arriva perfino a credere, dopo le osservazioni di Gorer, che il dolore represso, il divieto di manifestarlo in pubblico, l'obbligo di soffrire da soli e di nascosto aggravino il trauma dovuto alla perdita di una persona cara. In una famiglia in cui il sentimento è valorizzato, in cui la morte prematura si fa più rara (salvo nei casi di incidenti stradali), la morte di un congiunto è sempre profondamente sentita, come nell'epoca romantica.

«Un essere solo vi manca, e tutto sembra deserto.» Ma non si ha più il diritto di dirlo ad alta voce.

Il complesso dei fenomeni che abbiamo appena analizzato non è altro che l'imposizione di un divieto: ciò che una volta era d'obbligo, ora è proibito.

Il merito d'aver individuato per primo questa legge non scritta della nostra civiltà industriale spetta al sociologo inglese Geoffrey Gorer. (3) Egli ha chiaramente dimostrato come la morte sia divenuta tabù e come, nel Ventesimo secolo, abbia sostituito il sesso quale principale divieto. Una volta si raccontava ai bambini che nascevano sotto un cavolo, però essi assistevano alla grande scena degli addii al capezzale del

moribondo. Oggi sono iniziati fin dalla più tenera età alla fisiologia dell'amore, ma, quando non vedono più il nonno e se ne stupiscono, gli si dice che riposa in un bel giardino in mezzo ai fiori: "The Pornography of Death" - titolo di un articolo di Gorer ricco di anticipazioni, pubblicato nel 1955. (4) Più la società allentava le costrizioni vittoriane nei riguardi del sesso, più respingeva le cose della morte. E, nello stesso momento del divieto, appare la trasgressione: nella letteratura «moderna» riappare la mescolanza di erotismo e di morte - ricercata dal Sedicesimo al diciottesimo secolo -, e, nella vita quotidiana, la morte violenta.

L'instaurazione di un divieto ha un significato profondo. Non è facile scoprire il senso del divieto del sesso, che la confusione cristiana fra peccato e sessualità aveva imposto da molto tempo, senza però averlo mai appesantito come nel Diciannovesimo secolo. Invece, il divieto della morte subentra di colpo ad un lunghissimo periodo di parecchi secoli, in cui la morte era uno spettacolo pubblico al quale nessuno avrebbe avuto l'idea di sottrarsi, e che anzi era addirittura ricercato. Che rapido capovolgimento! Una causalità immediata salta subito all'occhio: la necessità d'essere felici, il dovere morale e l'obbligo sociale di contribuire alla felicità collettiva evitando ogni causa di tristezza o di noia, dandosi l'aria di esser sempre felici, anche se si tocca il fondo della desolazione. Mostrando qualche segno di tristezza, si pecca contro la felicità, la si rimette in discussione, e allora la società rischia di perdere la sua ragion d'essere.

In un libro che si rivolgeva agli americani, pubblicato nel 1958, Jacques Maritain (5) rievocava l'inalterabile ottimismo dei dentisti di una piccola città degli Stati Uniti: «Arrivate al punto di pensare, in una specie di sogno, che il fatto di morire fra sorrisi felici, fra abiti bianchi come ali d'angelo, sarebbe un vero piacere, "a moment of no consequence. Relax, take it easy, it's nothing"».

L'idea della felicità ci riconduce in America, ed ora conviene cercar di comprendere i rapporti fra la civiltà americana e il moderno atteggiamento davanti alla morte.

Sembra proprio che l'atteggiamento moderno davanti alla morte, cioè il divieto della morte per salvaguardare la felicità, sia nato negli Stati Uniti agli albori del Ventesimo secolo. Tuttavia, nella sua terra natale, il divieto non è giunto alle sue estreme conseguenze. Nella società americana, ha incontrato delle remore che in Europa non sono intervenute, e dei limiti che altrove sono stati superati. L'atteggiamento americano di fronte alla morte appare dunque, attualmente, come uno strano compromesso fra correnti che lo sollecitavano in due sensi quasi opposti.

Le riflessioni che seguiranno su quest'argomento sono state ispirate da una documentazione molto povera; solo lavorando sul posto si potrebbe spingerle più lontano. Ci accontenteremo di porre il problema, auspicando commenti, correzioni e critiche da parte degli storici americani.

Quando ho letto per la prima volta G. Gorer, J. Mitford, H. Feifel, (6) eccetera, mi è sembrato di ritrovare nell'America di oggi certi caratteri della mentalità del periodo illuministico in Francia.

Forest Lawn, meno futurista di quanto credesse Evelyn Waugh, (7) mi ricordava le descrizioni di cimiteri sognati dai progettisti francesi della fine del Diciottesimo secolo, che non sono stati realizzati a causa della rivoluzione e sono stati rimpiazzati, ai primi del Diciannovesimo secolo, dalle architetture più declamatorie e figurative del romanticismo. Era come se negli Stati Uniti non fosse esistito l'intermezzo del romanticismo, e come se la mentalità dell'illuminismo settecentesco si fosse mantenuta senza interruzioni.

Questa prima impressione, questa prima ipotesi era falsa. Non teneva conto del puritanismo americano, incompatibile con la fiducia nell'uomo, nella sua bontà, nella sua felicità.

Alcuni eccellenti storici americani me l'hanno fatto allora osservare, e lo ammetto assai volentieri. Tuttavia, la somiglianza fra una parte dell'attuale atteggiamento americano davanti alla morte e quello dell'Europa illuminata del Diciottesimo secolo non è per questo meno conturbante. Bisogna comunque riconoscere che i fenomeni mentali che abbiamo ora esaminato sono molto più tardi. Nel Diciottesimo secolo e nella prima metà del Diciannovesimo, e anche più tardi, soprattutto in campagna, i funerali americani erano conformi alla tradizione: il falegname preparava la cassa (il "coffin", non ancora il "casket"), la famiglia e gli amici assicuravano il trasporto e il corteo; il pastore e il sagrestano, il becchino compivano il servizio. La fossa, ancora ai primi del Diciannovesimo secolo, veniva scavata talvolta nella proprietà di famiglia - e questo è un tratto di modernità, imitato dagli antichi, sconosciuto prima della metà del Diciottesimo secolo in Europa, e ben presto abbandonato. Nei villaggi e nelle cittadine, il cimitero era quasi sempre accanto alla chiesa; nelle città, come in Europa, verso il 1830 era stato collocato alla periferia, ma, raggiunto dall'espansione urbana, verso il 1870 fu abbandonato in favore di un'altra località; ben presto cadde in rovina, e Mark Twain ci racconta come gli scheletri, di notte, lo lasciavano, portando via gli avanzi delle loro tombe ("A Curious Dream", 1870).

I vecchi cimiteri erano di proprietà della chiesa, come una volta in Europa e come avviene ancora in Inghilterra; i nuovi cimiteri appartenevano ad associazioni private, come sognavano i progettisti francesi del Diciottesimo secolo, ma invano, perché in Europa i cimiteri sono diventati municipali, cioè pubblici, e non sono mai lasciati all'iniziativa privata.

Nelle città in espansione del Diciannovesimo secolo, i vecchi falegnami o becchini, o proprietari di carri e di cavalli, diventavano «imprenditori» ("undertakers"), il che significa che la manipolazione dei morti diveniva una professione. Qui la

storia è del tutto simile a quella dell'Europa, almeno di quella parte dell'Europa rimasta fedele ai canoni di semplicità del Diciottesimo secolo, e lontana dall'enfasi romantica.

Le cose sembrano cambiate all'epoca della guerra di Secessione. (8) I "morticians" di oggi, che fanno risalire a quel periodo le loro patenti di nobiltà, citano come loro antenato un falso dottore respinto dalla Scuola di medicina, il dottor Holmes, che aveva la mania della dissezione e dei cadaveri. Egli offrì i suoi servizi alle famiglie delle vittime e da solo imbalsamò, a quanto si narra, 4000 cadaveri in quattro anni. Non c'è male per quei tempi. Perché ricorrere all'imbalsamazione? Era stata praticata in precedenza? Era una tradizione risalente al Diciottesimo secolo, epoca in cui in tutta Europa andava di moda l'imbalsamazione? Ma questa moda è stata abbandonata in Europa nel Diciannovesimo secolo, e le guerre non l'hanno fatta rivivere. E' interessante notare che l'imbalsamazione è diventata una professione negli Stati Uniti prima della fine del secolo, anche se non era ancora molto diffusa. Si cita il caso di Elizabeth «Ma» Green, nata nel 1884, che cominciò giovanissima ad aiutare l'imprenditore della sua piccola città; a 20 anni, era "licensed embalmer" e fece carriera in questa professione fino alla morte. Nel 1900, l'imbalsamazione fa la sua comparsa in California. (9) Si sa che oggi è divenuta una forma assai diffusa di preparazione dei morti, quasi sconosciuta in Europa, e caratteristica dell'"american way of death". (10) Non si può fare a meno di pensare che questa preferenza dimostrata da così lungo tempo per l'imbalsamazione abbia un senso, anche se difficile da interpretare.

Questo senso potrebbe consistere in un certo rifiuto di ammettere la morte, sia come una fine familiare cui si è rassegnati, sia come un segno drammatico alla maniera romantica. E questo senso diventerà tanto più vistoso, in quanto la morte è oggetto di commercio e di profitto. Non si

vende facilmente ciò che non ha valore perché troppo familiare e comune, né ciò che fa paura, orrore o pena. Per vendere la morte, bisogna renderla attraente, ma si può pensare che i "funeral directors" - il nuovo nome, dal 1885, degli "undertakers" -, non avrebbero avuto successo se l'opinione pubblica non fosse stata un po' complice. Essi si presentano non come semplici venditori di un servizio, ma come dei "doctors of grief" che hanno una missione, come i medici e i preti, e questa missione, fin dall'inizio del secolo, consiste nell'aiutare i superstiti in lutto a tornare alla vita normale. Il nuovo "funeral director" (nuovo perché ha sostituito il semplice "undertaker") è un "doctor of grief, an expert in returning abnormal minds to normal in the shortest possible time, member of an exalted, almost sacred calling". (11) Il lutto, quindi, non è più un periodo necessario, di cui la società impone il rispetto, è divenuto uno stato morboso che bisogna curare, abbreviare, cancellare.

Vediamo nascere e svilupparsi, con una serie di piccoli tocchi, le idee che sfoceranno nell'attuale interdetto, fondato sulle rovine del puritanismo, in una cultura urbanizzata, dominata dalla ricerca della felicità legata a quella del profitto, e da un rapido incremento economico.

Allora dovremmo normalmente giungere alla situazione dell'Inghilterra di oggi, come è descritta, ad esempio, da G. Gorer, cioè alla soppressione quasi radicale di tutto ciò che ricorda la morte.

Invece, e qui sta l'originalità dell'atteggiamento americano, i costumi americani non sono andati tanto oltre, si sono fermati per strada. Si desidera, è vero, trasformare la morte, truccarla, sublimarla, ma non si vuol farla scomparire. Certo, sarebbe anche la fine del profitto, ma le alte tariffe dei mercanti di funerali non sarebbero tollerate, se non rispondessero a qualche bisogno profondo. La veglia funebre, che nell'Europa industriale tende sempre più a scomparire, sarà

mantenuta: è il "viewing the remains". "«They don't view bodies in England»". (12).

La visita al cimitero e una certa venerazione verso la tomba continueranno pure ad esistere. Per questo l'opinione pubblica - e i "funeral directors" - respingono la cremazione, che fa sparire i resti troppo in fretta e troppo radicalmente ("too final").

Le inumazioni non sono vergognose, o non vengono nascoste. Con quella così caratteristica mescolanza di commercio e di idealismo, sono oggetto di una pubblicità vistosa, come qualunque altro oggetto di consumo, un sapone o una religione. Ho visto, per esempio, negli autobus di New York, nel 1965: "The dignity and integrity of a Gawler. Funeral costs no more... Easy access, private parking for over 100 cars". (13) Le "funeral homes" sono annunciate sulle autostrade o sulle vie da una pubblicità vistosa e «personalizzata» (col ritratto del direttore).

Si deve dunque riconoscere che una resistenza tradizionale ha mantenuto certi riti particolari della morte che nell'Europa industriale, e soprattutto nelle classi medie, sono stati abbandonati o lo saranno ben presto.

Tuttavia, se questi riti sono stati mantenuti, sono stati anche trasformati. L'"american way of death" è la sintesi di due tendenze, una tradizionale, l'altra euforica.

Così, durante le veglie o le visite d'addio che sono state conservate, i visitatori si presentano senza vergogna né ripugnanza: il fatto è che non si rivolgono a un morto vero e proprio, come nella tradizione, ma ad un semi-vivo che, grazie all'imbalsamazione, è sempre presente, come se vi aspettasse per ricevervi o condurvi a passeggio. Il carattere definitivo della rottura è smussato. La tristezza e il lutto sono stati banditi da questa riunione rasserenante.

Proprio perché, forse, la società americana non ha accettato completamente l'interdetto, può metterlo in

discussione più facilmente, mentre altrove esso si estende, nei vecchi paesi dove pure il culto dei morti sembra radicato.

Negli ultimi dieci anni, pubblicazioni sempre più numerose di sociologi e psicologi americani si occupano delle condizioni della morte nella società contemporanea e in modo particolare negli ospedali. (14) La bibliografia di "The Dying Patient" lascia da parte le attuali condizioni dei funerali e del lutto. Queste sono giudicate soddisfacenti. In compenso, gli autori sono rimasti colpiti dal modo in cui si muore, dall'inumanità, dalla crudeltà della morte solitaria negli ospedali e in una società in cui il morto ha perduto il posto eminente che il costume gli ha riconosciuto per millenni, in cui l'interdetto lanciato sulla morte paralizza, inibisce le reazioni dell'ambiente medico e familiare. Sono anche preoccupati per il fatto che la morte diviene oggetto di una decisione volontaria dei medici, della famiglia, decisione oggi vergognosa, clandestina. E questa letteratura paramedica, di cui in Europa non si trova ancora l'equivalente, riconduce la morte nel discorso donde era stata cacciata. La morte torna ad essere una cosa di cui si parla. Anche l'interdetto è messo in forse, ma solo là dove è nato e dove ha incontrato dei limiti. Altrove, nelle altre società industriali, mantiene o estende il suo dominio.

NOTE

Nota 1. P. ARIES, "La mort inversée", in «Archives européennes de sociologie», vol. 8, 1967, pp. 169-175 (qui in "La morte capovolta").

Nota 2. B.G. GLASER e A. L. STRAUSS, "Awareness of Dying", Chicago, Aldine, 1965. Vedi infra.

Nota 3. G. GORER, op. cit.

Nota 4. G. GORER, "The Pornography of Death", in «Encounter», ottobre 1955. Quest'articolo è stato ripreso in appendice al suo ultimo libro, "Death, Grief and Mourning", New York, Doubleday, 1963. Vedi infra.

Nota 5. J. MARITAIN, "Réflexions sur l'Amerique", Paris, Fayard, 1959.

Nota 6. J. MITFORD, "The American Way of Death", New York, Simon and Schuster, 1963; H. FEIFEL e altri, "The Meaning of Death", New York, McGraw Hill, 1959.

Nota 7. E. WAUGH, "The Loved One", London, Chapman and Hall, 1950 (trad. it. "Il caro estinto", Milano, Bompiani, 1949).

Nota 8. J. MITFORD, op. cit.

Nota 9. Non si tratta dell'imbalsamazione destinata a rendere il corpo imputrescibile, ma di un sistema di conservazione temporanea per prolungare un poco l'apparenza della vita.

Nota 10. J. MITFORD, op. cit.

Nota 11. Il «Dottore in afflizione, un esperto nel riportare alla normalità nel più breve tempo possibile lo spirito che ne è uscito, esponente di una professione stimata, quasi sacra» [Nota del Redattore]. Da J. MITFORD, op. cit.

Nota 12. «Esposizione delle spoglie». «In Inghilterra non si espongono i cadaveri» [Nota del Redattore]. Ibid.

Nota 13. «La dignità e l'integrità di un [funerale] Gawler. Le esequie non costano più di [...]. Facile accesso, parcheggio

privato per più di cento vetture» [Nota del Redattore].

Nota 14. "The Dying Patient", New York, Russel Sage Foundation, 1970, opera collettiva sotto la direzione di O.G. BRIM, conta una bibliografia di 340 titoli recenti. Non vi è citata nessuna opera sui funerali, i cimiteri, il lutto o il suicidio.

CONCLUSIONE

Cerchiamo adesso a mo' di conclusione, di comprendere il senso generale dei mutamenti che abbiamo individuato e analizzato.

Abbiamo incontrato, prima di tutto, un sentimento molto antico e duraturo, e molto consistente, di familiarità con la morte, senza paura né disperazione, a metà strada fra la rassegnazione passiva e la fiducia mistica.

Attraverso la morte, ancor più che attraverso gli altri momenti critici dell'esistenza, il Destino si rivela, e allora il morente lo accetta in una cerimonia pubblica il cui rito è fissato dalla consuetudine. La cerimonia della morte è almeno altrettanto importante di quella dei funerali e del lutto. La morte significa riconoscimento, da parte di ognuno, di un "Destino" in cui la propria personalità non è annientata, certo, ma addormentata - "requies". Questa "requies" presuppone una sopravvivenza, ma smorzata, indebolita - la grigia sopravvivenza delle ombre o delle larve pagane, quella dei fantasmi del cristianesimo antico e popolare. Questa credenza non contrappone tanto, come possiamo pensare oggi, il prima e il dopo, la vita e la sopravvivenza. Nelle novelle popolari, i morti sono presenti come i vivi, e i vivi non hanno più personalità dei morti. Sia gli uni che gli altri mancano di realtà psicologica.

Quest'atteggiamento davanti alla morte esprimeva l'abbandono al Destino, e l'indifferenza alle forme troppo

particolari e diverse dell'individualità.

Esso è durato finché è durata la familiarità con la morte e con i morti, almeno fino al romanticismo.

Ma fra i "litterati", nelle classi superiori, si è sottilmente modificato, pur conservando i suoi caratteri consuetudinari.

La morte non è più stata l'oblio di un sé vigoroso, ma privo di coscienza, l'accettazione di un Destino formidabile, ma senza discernimento. E' divenuta il luogo in cui le particolarità di ciascuna vita, di ciascuna biografia appaiono in piena luce, nella chiara coscienza dove tutto è pesato, calcolato, scritto, dove tutto può esser mutato, perduto o salvato. Nel secondo Medioevo, dal Dodicesimo al Quattordicesimo secolo, in cui sono state costruite le basi di quel che diventerà la civiltà moderna, un sentimento più personale e più intimo della morte, della morte di sé, traduce l'intenso attaccamento alle cose della vita, e anche - è questo il senso dell'iconografia macabra del Dodicesimo secolo - il senso amaro del fallimento, confuso con la natura mortale: una "passione di essere, un'inquietudine di non essere abbastanza".

Nell'epoca moderna, la morte, malgrado la continuità apparente dei temi e dei riti, è diventata problematica, e si è furtivamente allontanata dal mondo delle cose più familiari. Nella sfera dell'immaginazione, si è legata all'erotismo per esprimere la rottura dell'ordine abituale. Nella religione, ha significato, più che nel Medioevo (che tuttavia ha fatto nascere il genere) disprezzo del mondo e immagine del nulla. Nella famiglia, anche quando si credeva nella sopravvivenza, una sopravvivenza più realistica, vera e propria trasposizione della vita nell'eternità, la morte è stata la separazione inaccettabile, la morte dell'altro, dell'amato.

Così la morte, a poco a poco, assumeva un altro volto, più lontano e insieme più drammatico e teso - la morte ora esaltata (la morte bella di Lamartine), ora contestata (la morte laida di Madame Bovary).

Nel Diciannovesimo secolo, era dappertutto presente: cortei funebri, abiti da lutto, estensione dei cimiteri e della loro superficie, visite e pellegrinaggi alle tombe, culto della memoria. Ma questa pompa non nascondeva l'affievolirsi dell'antica familiarità, l'unica veramente radicata? In ogni caso, questo eloquente scenario di morte si è dissolto nell'epoca nostra, e la morte è divenuta l'"innominabile". Ormai tutto avviene come se né io, né tu, né quelli che mi sono cari, fossimo più mortali. Tecnicamente, ammettiamo di poter morire, stipuliamo assicurazioni sulla vita per salvaguardare la famiglia dalla miseria. Ma in verità, in fondo al nostro cuore, ci sentiamo immortali.

E, sorpresa, la nostra vita non sembra per questo più lunga! Esiste una relazione permanente fra l'idea che si ha della morte e quella che si ha di sé? In tal caso, bisogna forse ammettere da una parte un indebolimento della volontà di essere nell'uomo contemporaneo, al contrario di quanto avveniva nel secondo Medioevo, e dall'altra l'impossibilità per le nostre culture tecniche di ritrovare l'ingenua fiducia nel Destino, che per tanto tempo gli uomini semplici hanno manifestato morendo?

PARTE SECONDA

ITINERARI

1966-1975

RICCHEZZA E POVERTÀ DAVANTI ALLA MORTE NEL MEDIOEVO.

Il rapporto fra la morte e la ricchezza o la povertà può esser considerato in due modi. Uno, quello demografico, è la diseguaglianza di fronte alla malattia, e soprattutto la peste. Il secondo, l'unico che qui esamineremo, è la differenza fra gli atteggiamenti esistenziali del ricco e del povero di fronte alla morte. Eliminiamo subito un'interpretazione anacronistica che consisterebbe nel contrapporre la rassegnazione dell'uno alla ribellione dell'altro. Il ricco cattivo non è più spaventato del povero Lazzaro, il contadino della danza macabra non è meno sorpreso dell'imperatore! Solo a partire dal Diciannovesimo secolo e nel Ventesimo, il rifiuto o l'orrore della morte invaderà intere plaghe della civiltà occidentale. Prima, i fattori di cambiamento sono d'ordine diverso: riguardano la coscienza che si possiede della propria individualità, o, al contrario, il sentimento di un "fatum" collettivo, al quale ci si abbandona.

Nella prima metà del Medioevo, si è determinato un rituale della morte sulla base di elementi assai più antichi. In seguito esso ha potuto subire grandi cambiamenti, soprattutto nelle classi superiori, ma continua a trasparire per lungo tempo, anche dopo esser stato parzialmente ricoperto, e lo si ritrova nelle favole di La Fontaine o nei racconti di Tolstoj.

Questo rituale prescrive innanzi tutto come bisogna morire. Si comincia col presentimento. Orlando «sa che il suo tempo è finito» e il contadino di La Fontaine sente che la morte

è vicina. Allora, il ferito o il malato si corica, giace in terra o nel letto, circondato dagli amici, dai compagni, dai parenti, dai vicini. E' il primo atto di questa liturgia pubblica. La consuetudine gli lascia allora il tempo per un rimpianto della vita, purché sia breve e discreto. In seguito non ci tornerà sopra: il tempo del congedo è terminato.

Deve poi assolvere certi doveri: chiede perdono a quanti lo circondano, ordina che siano riparati i torti che ha fatto, raccomanda a Dio i superstiti che ama, e infine, qualche volta, sceglie la sua sepoltura; si riconosce nella lista di queste prescrizioni il piano dei testamenti: pronuncia ad alta voce e in pubblico quel che, dal Dodicesimo secolo in poi, farà scrivere da un parroco o da un notaio. E' il secondo atto, il più lungo, il più importante.

Dopo l'addio al mondo viene l'orazione. Il morente comincia col dire il "mea culpa", nel gesto dei penitenti: con le due mani giunte e levate al cielo. Poi recita un'antichissima preghiera che la Chiesa ha ereditato dalla Sinagoga, e alla quale ha dato il bel nome di "commendacio animae". Se un prete è presente, dà l'"absolutio", sotto forma di un segno di croce e di un'aspersione d'acqua benedetta ("asperges me cum hysopo et mundabor", dice il rito dell'assoluzione che per lungo tempo, da noi, ha preceduto la messa solenne). Alla fine, si prenderà l'abitudine di dare al moribondo anche il "Corpus Christi", ma con l'estrema unzione. Il terzo ed ultimo atto è terminato, all'agonizzante non resta che attendere una morte in genere rapida.

I liturgisti, come il vescovo di Mende, Durand, prescrivono che il moribondo sia steso sul dorso e con la testa rivolta a levante: per questo è esposto su un letto smontabile, facilmente orientabile, che è senza dubbio la lettiga sulla quale sarà trasportato: la bara.

Appena il defunto ha reso l'ultimo respiro, cominciano le esequie. Queste cerimonie che seguono la morte sono le uniche

che sussistano ancor oggi, ma, per molto tempo, la scena ritualizzata della morte propriamente detta è stata altrettanto importante.

Le esequie comprendevano quattro parti diseguali. La prima, la più particolare e la sola, in tutto il rituale della morte, che avesse un carattere drammatico, era il cordoglio. Le manifestazioni più violente del dolore scoppiavano subito dopo la morte. I presenti si stracciavano le vesti, si strappavano la barba e i capelli, si scorticavano le guance, baciavano appassionatamente il cadavere, cadevano svenuti, e, nei momenti in cui riprendevano i sensi, pronunciavano l'elogio del defunto, una delle origini dell'orazione funebre.

La seconda parte è l'unica di carattere religioso. Si riduce a una replica dell'assoluzione impartita al morente mentre era ancora in vita. Quando si è voluto distinguerla dall'assoluzione sacramentale impartita al vivo, la si è chiamata assoluzione al tumulo. E' questa che viene rappresentata dalla scultura: intorno al letto o al sarcofago, sono riuniti il celebrante e i suoi accoliti, uno con la croce, un altro con l'antifonario, altri ancora col vaso dell'acqua benedetta, il turibolo e i ceri.

La terza parte è il corteo funebre. Dopo l'assoluzione quando le manifestazioni di cordoglio s'erano calmate, si avviluppava il corpo nel lenzuolo o sudario, lasciando spesso il volto scoperto, e lo si portava via, sempre disteso nella bara, verso il luogo dove sarebbe stato sepolto o chiuso in un sarcofago, accompagnato da qualche amico. A meno che non fosse un chierico, non c'erano preti né religiosi nel corteo. La cerimonia era laica, ereditata da un passato pagano. Ha conservato per lungo tempo la sua importanza nel folklore: il corteo era soggetto a certe regole: un determinato itinerario, determinate tappe o stazioni.

La quarta parte, infine, era l'inumazione propriamente detta; era brevissima e priva di solennità. Tuttavia qualche volta accadeva che si pronunciasse sul sarcofago una nuova

assoluzione, o per meglio dire una nuova assoluzione al tumulto.

Tutto induce a credere che questo rituale fosse comune ai ricchi e ai poveri. Come lo indoviniamo dai poemi cavallereschi o dalla scultura del Medioevo, così lo ritroviamo nei funerali di paese nel Diciottesimo e Diciannovesimo secolo. Queste usanze funebri formano un insieme coerente e appartengono ad una cultura omogenea.

Senza dubbio, i sarcofagi dei magnati erano di marmo, i loro cortei erano seguiti da cavalieri in ricche vesti (non si portava ancora il nero), le loro assoluzioni erano celebrate con un maggior numero di ceri, di preti, con più fasto, i loro sudari erano tagliati in tessuti preziosi. Ma questi segni di ricchezza non facevano poi tanta differenza. I gesti erano gli stessi, esprimevano la stessa rassegnazione, lo stesso abbandono al destino, la stessa volontà di non drammatizzare.

Durante il secondo Medioevo, quest'identità davanti alla morte è scomparsa. I più potenti per nascita, per ricchezza, per cultura hanno sovraccaricato il modello comune di tratti nuovi, che rivelano un grande cambiamento di mentalità.

In che cosa consistono i cambiamenti intervenuti? La prima parte dell'azione, la morte, sembra restare immutata sino alla fine del Diciannovesimo secolo, anche nelle classi superiori, dove ha conservato il suo carattere pubblico e rituale. In realtà, nel secondo Medioevo, è stata sottilmente alterata per effetto di nuove considerazioni, che riguardano il Giudizio individuale. Al capezzale del malato si riuniscono sempre i parenti e gli amici. Ma sono come assenti, il moribondo non li vede più, è tutto rapito da uno spettacolo che gli altri non sospettano neppure. Il cielo e l'inferno sono scesi nella camera, da una parte il Cristo, la Vergine e tutti i santi, dall'altra i demoni, che talvolta reggono il libro dei conti su cui sono registrate le buone e le cattive azioni. E' l'iconografia delle "artes moriendi" dal Quattordicesimo al Sedicesimo secolo. Il giudizio non ha

più luogo in uno spazio interplanetario, ma ai piedi del letto, e comincia quando l'accusato ha ancora un po' di fiato. Mentre è ancora in vita, si rivolge alla sua avvocatessa: «Je ai en vos mise m'esperanche, Vierge Marie de Dieu mère...». (1) Dietro il letto, il diavolo reclama quanto gli è dovuto: «Je requiers avoir à me part / par justice selon droiture / l'âme qui de ce cors se part / qui est pleine de grand ordure». (2) La Vergine si scopre il seno, il Cristo mostra le sue piaghe. Allora Dio accorda la grazia: «Six raisons est que ta resqueste / Soit exaucée plainement». (3) Ma accade allora che Dio non sia tanto il giudice che pronuncia la sentenza, come in questa scena del 1340, quanto l'arbitro dell'ultima prova proposta all'uomo nel momento preciso della morte. L'uomo libero è divenuto il proprio giudice. Il cielo e l'inferno assistono come testimoni alla lotta fra l'uomo e il male: il moribondo ha la possibilità, nell'istante della morte, di vincere o di perdere tutto.

Questa prova consiste in due generi di tentazioni. Nella prima, è sollecitato dalla disperazione o dalla soddisfazione. Nella seconda, l'unica che qui c'interessa, il demonio mostra all'agonizzante tutto ciò che la morte minaccia di strappargli, che egli ha posseduto e follemente amato nella sua vita. Se accetterà di rinunciarvi, sarà salvato, se invece vorrà portare i suoi beni nell'al di là, sarà dannato. Questi beni temporali che lo legano al mondo, "omnia temporalia", possono essere sia degli oggetti, "omnia alia ejus mundi desiderabilia", sia degli esseri umani, moglie, figli, parenti molto cari. L'amore per gli uni o per gli altri si chiama "avaritia", che non è il desiderio di accumulare o la ripugnanza a spendere, come significa la nostra parola «avarizia». E' avida passione della vita, degli esseri e delle cose, e anche di quegli esseri che oggi per noi meritano un illimitato attaccamento, ma che allora erano condannati perché distoglievano da Dio. Due secoli prima dei testi che stiamo analizzando, san Bernardo già contrapponeva i "vani" e gli "avari" ai "simplices" e ai "devoti". I "vani" cercavano la vana

gloria di se stessi, contrapposti agli umili. Gli "avari" amavano la vita e il mondo, contrapposti a quelli che si consacravano a Dio.

Il morente desiderava portare i suoi beni con sé. La Chiesa non lo disilludeva completamente, ma lo avvertiva che li avrebbe portati all'inferno: nell'iconografia del giudizio universale, l'avaro tiene la borsa legata al collo, in mezzo ai dannati; conserva per l'eternità l'amore delle ricchezze temporali. In una tela di Hieronymus Bosch, il demonio solleva a fatica, tanto è pesante, un grosso sacco pieno di scudi, lo tira fuori da un cofano e lo depone sul letto dell'agonizzante, perché questi lo abbia a portata di mano nell'ora del trapasso.

La verità è che l'uomo della fine del Medioevo e dell'inizio dell'età moderna amava follemente le cose della vita. Il momento della morte provoca un parossismo di passione, espresso dalle immagini delle "artes moriendi" e, meglio ancora, dalle loro didascalie.

La rappresentazione collettiva della morte si è allontanata dal modello calmo e rassegnato della "Chanson de Roland". E' divenuta drammatica e rivela ormai un nuovo rapporto con le ricchezze.

Le ricchezze non sono tutte temporali. Infatti si è imparato a riconoscere che anche i mezzi intesi a ottenere le grazie divine sono ricchezze, certo spirituali e in rivalità con quelle temporali, ma in fondo di natura non troppo diversa.

Nel primo millennio della storia del sentimento cristiano, il fedele che aveva affidato il suo corpo "ad sanctos" era egli stesso, per contagio, un santo. La "Vulgata" dice «santo» là dove noi oggi traduciamo «fedele» o «credente». L'inquietudine per la salvezza della sua anima non turbava il santo votato alla vita eterna, che dormiva in attesa del giorno del ritorno e della resurrezione. Nel secondo Medioevo, invece, nessuno era più sicuro della salvezza, né i chierici, né i monaci, né i papi che bollivano nella marmitta infernale. Bisognava assicurarsi le

risorse del tesoro di preghiere e di grazie tenuto dalla Chiesa. Questo bisogno di sicurezza nacque dapprima, com'è probabile, fra i monaci dell'età carolingia. A quell'epoca si sono sviluppate confraternite di preghiera intorno alle abbazie o alle cattedrali. Le conosciamo attraverso i registri dei morti e gli obituari, che raccomandano alla preghiera del capitolo i defunti iscritti sulle liste, o stabiliscono messe per i morti, come a Cluny.

A partire dal Tredicesimo secolo e, senza dubbio, grazie ai frati mendicanti che ebbero un grande ruolo nelle cose della morte fino al Diciottesimo secolo, certe pratiche che in origine erano solo clericali e monastiche si estesero al mondo più numeroso dei laici urbanizzati. Sotto la pressione della Chiesa, e per timore dell'al di là, l'uomo che sentiva avvicinarsi la morte voleva premunirsi con garanzie spirituali.

Come abbiamo già visto, si trovava allora davanti all'alternativa: o conservare il suo amore per i "temporalia" e perdere l'anima, o rinunciare a vantaggio della beatitudine celeste. Si ebbe allora l'idea di una specie di compromesso che gli avrebbe permesso di salvarsi l'anima senza sacrificare del tutto i "temporalia", con la garanzia degli "aeterna". Il testamento è stato il mezzo religioso e quasi sacramentale per associare le ricchezze all'opera personale della salvezza eterna, e, in fondo, per conservare l'amore delle cose terrene pur staccandosene. Una simile concezione dimostra bene l'ambiguità dell'atteggiamento medievale verso i mondi dell'al di qua e dell'al di là.

Il testamento è un contratto d'assicurazione concluso fra il testatore e la Chiesa, vicaria di Dio. Un contratto dal duplice scopo: innanzi tutto, un «passaporto per il cielo» - secondo l'espressione di J. Le Goff, (4) che garantiva i legami dell'eternità, e i premi erano pagati in moneta temporale: i lasciti pii -; ma anche un lasciapassare sulla terra, per il godimento, così legittimato, dei beni acquisiti durante la vita, e

i premi di questa garanzia erano, questa volta, pagati in moneta spirituale, messe, preghiere, atti di carità.

I casi più estremi e impressionanti sono quelli, spesso citati, dei ricchi mercanti che lasciano la maggior parte del loro patrimonio al monastero dove si rinchiudono per morire. Per molto tempo rimase l'abitudine di rivestire il saio monastico prima della morte. Alcuni testatori del Diciassettesimo secolo ricordano ancora di appartenere a un ordine terziario e di aver diritto, a questo titolo, alle preghiere speciali delle comunità.

In altri casi, più frequenti, i lasciti previsti dal testamento saranno fatti "post mortem".

In ogni modo, solo una parte del patrimonio passerà agli eredi. Gli storici hanno espresso il loro stupore «davanti alla rinuncia a tutto lo sforzo di una vita cupida [...] che [...] manifesta, sia pure "in extremis", quanto i più avidi di beni terrestri, nel Medioevo, finiscano per disprezzare sempre il mondo». (5) Il nobile del Quattordicesimo secolo «impoverisce i suoi eredi con le fondazioni pie e caritatevoli: legati ai poveri, agli ospedali, alle chiese e agli ordini religiosi, messe per la pace dell'anima, che si contano a centinaia e a migliaia». (6) I mercanti avevano le stesse abitudini. Un testo spesso citato di Saporì a proposito dei Bardi sottolinea «il contrasto fra la vita quotidiana di quegli uomini arditi e tenaci, creatori di immense fortune, e il loro terrore dell'eterno castigo per aver accumulato le ricchezze con mezzi equivoci».

Non si deve riconoscere, in questa redistribuzione dei redditi, un carattere molto diffuso delle società preindustriali, in cui la ricchezza veniva tesaurizzata? Evergetismo delle società antiche, fondazioni religiose e di carità nell'Occidente cristiano dal Tredicesimo al Diciassettesimo secolo. Il problema è stato ben posto da P. Veyne: (7) «Soltanto dopo la rivoluzione industriale il "surplus" annuale poté essere investito in capitale produttivo, macchine, ferrovie eccetera; prima, questo "surplus", anche in civiltà abbastanza primitive, prendeva di

solito la forma di edifici pubblici o religiosi» e, aggiungo io, di tesori, collezioni di oreficeria e opere d'arte, di begli oggetti: "omnia temporalia". «Un tempo, quando non spendevano il loro reddito, i ricchi lo tesaurizzavano. Ma un giorno o l'altro ogni tesoro deve pur essere de-tesaurizzato; quel giorno, si esitava meno di quanto faremmo noi a impiegarlo nella costruzione di un tempio o di una chiesa o in fondazioni pie o caritatevoli, perché ciò non significava un mancato profitto. Evergeti e fondatori di opere pie e di carità hanno rappresentato un tipo di "homo oeconomicus" molto diffuso prima della rivoluzione industriale [...]».

«Ogni tesoro deve pur essere de-tesaurizzato». Ma il giorno scelto per la de-tesaurizzazione non è sempre uguale: nell'antichità, dipendeva dai rischi della carriera del donatore. Invece, a partire dalla metà del Medioevo e durante tutta l'età moderna, ha coinciso col momento della morte, o con l'idea che questo momento fosse vicino. Si è stabilito un rapporto, sconosciuto sia all'antichità sia ai periodi industriali, fra gli atteggiamenti davanti alla ricchezza e a quelli davanti alla morte. E' uno dei più importanti caratteri originali di questa società così omogenea, che va dalla metà del Medioevo alla metà del Diciassettesimo secolo.

Max Weber ha contrapposto al capitalista che non trae alcun godimento diretto dalla sua ricchezza, ma concepisce il profitto e l'accumulo di tali ricchezze come un fine a sé stante, il precapitalista, pago del solo fatto di possedere: avidità o "avaritia". Tuttavia scrive: «Che un essere umano possa scegliere come compito, come unico scopo della vita, l'idea di scendere nella tomba carico d'oro e di ricchezze, si spiega per lui (l'uomo precapitalista) solo con l'intervento di un istinto perverso, l'"auri sacra fames". In realtà, sembra vero il contrario: è proprio il precapitalista che voleva «scendere nella tomba carico d'oro e di ricchezze» e non si rassegnava a «lasciare la casa e gli orti e i giardini». In compenso vi sono

pochi esempi, dopo papà Goriot, personaggio bifronte fra due epoche, di uomini d'affari del Diciannovesimo secolo che abbiano manifestato un tale attaccamento alle loro imprese o al loro denaro. La concezione contemporanea della ricchezza non lascia alla morte il posto che le era riservato nel Medioevo e fino al Diciottesimo secolo, senza dubbio perché è meno edonistica e viscerale, più metafisica e morale.

Anche i monaci avevano un sentimento particolare fatto di gratitudine verso il fondatore, di desiderio che il suo esempio fosse seguito, ma pure di rispetto verso la ricchezza e il successo secolare di quei novizi dell'ultima ora. Consacravano loro delle tombe visibili - il che è eccezionale e contrario alla regola - ed epitaffi elogiativi. Si conosce quello che i monaci di Saint-Vaast composero per Baude Crespin, un ricco borghese di Arras, ai primi del Quattordicesimo secolo. Egli non fu, riconosce l'iscrizione, un monaco come gli altri: «Mai se ne vedranno di simili Dava da vivere - suo grande onore - a più persone che cento altri.» Nell'abbazia di Longpont si leggeva l'epitaffio, trascritto da Gaignières, (8) di Gregorio, visdomino di Piacenza nel Tredicesimo secolo: «Lasciò per miracolo i suoi figli, gli amici e i possedimenti ("omnia temporalia") per servire umilmente Dio, e rimase monaco in questi luoghi nel rispetto dell'ordine in gran fervore e in grande pietà e rese a Dio il suo spirito santamente e lietamente».

"Felix avaritia"! Perché la gravità della colpa aveva permesso la grandezza dell'espiazione, perché era all'origine di conversioni tanto esemplari e di trasferimenti così benefici. Ma non soltanto la sua destinazione finale chiese, ospedali, oggetti di culto, giustificava la ricchezza. Anche nei testamenti appare una tesi che, a certe condizioni, rimuove alcuni scrupoli e legittima un certo uso della ricchezza: «I beni che Dio mio creatore mi ha dato e inviato, voglio ordinarli e ripartirli a mo' di testamento o di ultima volontà nel modo che segue» (1314).

«Volendo e desiderando distribuire me e i miei beni che il

Signor Gesù Cristo mi ha dati per il bene e il vantaggio della mia anima» (1399).

«Volendo distribuire a onore e gloria di Dio beni e cose a lui prestate in questo mondo dal suo dolce salvatore Gesù Cristo» (1401).

«Provvedere alla salvezza e al bene della sua anima e disporre e ordinare di se stesso e delle sue cose che Dio gli aveva date e amministrate» (1413).

Questi argomenti si sono conservati nei testamenti del Sedicesimo e Diciassettesimo secolo. E' vero che, a partire dalla metà del Diciassettesimo secolo circa, vi si è aggiunta una nuova idea: «Con questo mezzo, favorire la pace, l'amicizia e la concordia tra i figli» (1652). Al termine di quest'evoluzione, la disposizione dei beni è divenuta un dovere di coscienza che s'impone anche alla povera gente.

All'ambiguità dell'avaritia, espressa dai testamenti, corrisponde un altro elemento della psicologia medievale, l'ambiguità della "fama" o della "gloria", rivelata dalle tombe visibili e dagli epitaffi. L'immortalità celeste non era ben distinta dalla fama terrena.

Questa confusione è senza dubbio un'eredità delle religioni antiche. Appare già in iscrizioni gallo-romane che, benché cristiane, restavano fedeli a una tradizione pagana e pitagorica per cui la vita eterna era come un'immagine della celebrità acquistata sulla terra. Nymphius, il cui epitaffio è conservato nella chiesa degli Agostiniani di Tolosa, era un notevole evergete, benefattore della città, che per la sua morte prese il lutto. La sua "gloria" sopravvivrà ("vigebit") nelle future generazioni, che non cesseranno mai di lodarlo. E, d'altra parte, questa "fama" acquistata con le sue virtù assicurerà la sua immortalità nel Cielo: "Te tua pro meritis virtutis ad astra vehebat intuleratque alto debita fama polo immortalis eris".

L'epitaffio composto da papa Damaso alla memoria di Gregorio Magno era ancora abbastanza popolare nel

Tredicesimo secolo perché la "Leggenda aurea" lo citasse. Citiamo questo verso: "qui innumeris semper vivit ubique bonis". Gli immensi benefici del santo papa erano di natura più spirituale dei "merita virtutis" del notevole Nymphius: non per questo avevano reso men viva la sua memoria sulla terra, così come avevano procurato il cielo alla sua anima: "spiritus astra petit".

L'epitaffio dell'abate Begon di Sainte-Foy de Conques risale al principio del Dodicesimo secolo. Esso rivela la stessa ambiguità. Enumera le qualità dell'abate, le ragioni per cui la comunità custodiva la sua memoria: era esperto in teologia, aveva costruito il chiostro. "Hic est laudandus in saecula" da generazioni di monaci, e parallelamente, nell'eternità, il santo loderà il re dei cieli: "vir venerandus vivat in aeternum Regem laudando supernum".

Se la gloria del cielo è senz'altro «la più durevole», come è detto nella "Vita di S. Alessio", differisce però dall'altra, quella terrena, solo per la durata e la qualità. Nella "Chanson de Roland", i beati son chiamati gloriosi: «in paradiso, fra i gloriosi» (v. 2899). E' la gloria del Cielo, o quella della terra, o piuttosto l'una e l'altra insieme? Petrarca, nel "Secretum", paragona il rapporto tra la fama e l'immortalità a quella fra un corpo e la sua ombra: "virtutem fama, ceu solidum corpus umbra consequitur".

Verso il 1480, si attribuivano al domenicano Spagnuoli queste considerazioni sul Paradiso: (9) la beatitudine del Paradiso ha due cause: innanzi tutto, beninteso, la visione beatifica, ma anche, «premio accidentale», il ricordo del bene fatto sulla terra.

Un grande signore, Federico da Montefeltro, esprimeva nell'intarsi del suo studio, a Urbino, la stessa fiducia in un'immortalità insieme terrena e celeste: "virtutibus itur ad astra".

Solo nel Sedicesimo secolo l'idea religiosa della

sopravvivenza è stata separata da quella della fama, e non si è più tollerata la loro confusione.

Durante questo lungo periodo, si possono osservare due espressioni diverse dell'ambivalenza dell'immortalità. Nell'epitaffio di san Gregorio, come in quello di Begon de Conques, l'irradiamento sulla terra proveniva dal cielo, dalla santità del defunto. Invece, nell'epitaffio gallo-romano di Nymphius, e per parecchi secoli, alla fine del Medioevo, l'immortalità celeste dipendeva da azioni temporali.

La tomba visibile, che era divenuta molto rara nell'alto Medioevo, ricompare nel Dodicesimo secolo: era in effetti un mezzo per assicurare la permanenza del defunto, in cielo e in terra contemporaneamente. La sua ostentazione, che è aumentata dal Dodicesimo al Sedicesimo secolo per poi diminuire (e questa curva è molto suggestiva), esprime la volontà di proclamare agli uomini della terra la gloria immortale del defunto, gloria che deriva sia dalla prodezza cavalleresca, dall'erudizione umanistica, sia dalla pratica delle virtù cristiane o dalla grazia divina.

Le effigi delle tombe orizzontali del Quindicesimo e Sedicesimo secolo erano fabbricate in serie da artigiani specializzati secondo modelli socio-economici; dovevano confermare il prestigio dei morti così illustrati, in questo mondo e nell'altro. I grandi monumenti dinastici, le tombe regali degli Angiò a Napoli o dei Valois a Saint-Denis, hanno lo stesso significato. Molte «tavolette» o «lamine» portavano incisi degli epitaffi che, da semplici indicazioni di stato quali erano in origine, sono divenute vere e proprie notizie biografiche, e, a partire dal Diciassettesimo secolo, le iscrizioni sono state l'elemento importante della tomba, più dell'effigie, e talvolta la sostituiscono.

La tomba visibile non è quindi il contrassegno del luogo dell'inumazione: è commemorazione del defunto, immortale fra i santi, e celebre fra gli uomini.

In queste condizioni, la tomba visibile era riservata a una piccola minoranza di santi e di uomini illustri: gli altri, che fossero stati deposti nella fossa dei poveri, oppure nella chiesa o nel chiostro da loro stessi designati, restavano anonimi, come una volta.

E' comprensibile: la parte presa dall'"avaritia" e dalla "superbia" nelle considerazioni dell'uomo di fronte alla morte, esprime (o provoca) un mutamento della coscienza di sé. Sotto questa influenza, i funerali hanno assunto un carattere solenne e clericale che non avevano nel primo Medioevo.

Infatti, allora, la partecipazione della Chiesa era discreta, come abbiamo già detto; si riduceva all'assoluzione che seguiva alla confessione di fede, alla raccomandazione dell'anima, e che poteva essere ripetuta sul cadavere. A partire dal Tredicesimo secolo, invece, l'assoluzione al tumulo, che non è più considerata un'assoluzione sacramentale, passa in secondo piano ed è come sommersa in mezzo a una quantità di preghiere e atti religiosi. Questi li abbiamo già incontrati prima: sono le indennità che la Chiesa ha prelevato dal suo Tesoro e che ridistribuisce, come contropartita dei legati pii previsti dal defunto nel suo indispensabile testamento: il morto intestato era considerato come colpito da scomunica.

Durante la breve veglia, invece delle grida di dolore dei familiari, i monaci recitavano l'ufficio funebre. Inoltre, numerose messe si succedevano quasi senza interruzione, talvolta fin dal principio dell'agonia, per ore, giorni, talvolta per settimane. Una quantità incredibile di messe davano da vivere a un clero quasi specializzato. Certi preti fruivano di una cappella, cioè di messe quotidiane o settimanali, o altre che dovevano celebrare per l'anima di un testatore: ricevevano i redditi delle fondazioni.

Queste serie di messe si svolsero, dapprima, al di fuori dei funerali. Dal Sedicesimo secolo in poi, non furono più del tutto estranee alle esequie: è un segno della trasformazione dei

funerali in cerimonie sempre meno laiche e sempre più religiose. Certe messe, allora, venivano cantate "davanti al corpo": una pratica nuova, almeno per la maggior parte dei laici, e che tuttavia si è generalizzata nel Diciassettesimo secolo. Il corpo, invece d'esser portato direttamente al luogo dell'inumazione (che poteva essere in chiesa, o accanto ad essa), poteva esser collocato davanti all'altare mentre si celebravano alcune «messe solenni» previste a intenzione del defunto. Nei casi più solenni delle esequie regali, il corpo passava la notte in chiesa: l'ufficio dei morti, cioè, aveva luogo in chiesa. In generale, vi erano tre messe solenni consecutive: quella dello Spirito Santo, quella della Vergine ("Beata") e, infine, quella dei Trapassati. Nei secoli Quindicesimo e Sedicesimo, si prese l'abitudine (che però non s'impondeva ancora come un'usanza) di far arrivare il corpo prima della terza messa, e soltanto nel Diciassettesimo secolo il «servizio», come ormai si chiamava, si limitò alla sola messa dei Trapassati, quasi sempre in presenza del corpo, mentre le prime due caddero in disuso. La messa dei Trapassati, la nostra messa funebre, era seguita immediatamente dall'assoluzione e dall'inumazione. Ma la parola «assoluzione» non è mai impiegata nei testamenti, neppure in quelli dei preti; era designata col nome di "Libera", e completata da una precisa scelta di salmi, di antifone e di «orazioni abituali» con aspersione d'acqua benedetta. La parte dell'assoluzione, che un tempo era l'unica cerimonia, era dunque minimizzata; non sembra più importante delle preghiere di raccomandazione dell'anima, le "recommendaces", allora molto popolari.

Le ore e i giorni dopo la morte sono perciò dominati dalla recitazione degli uffici e dalla celebrazione delle messe. Questi esercizi esigevano la partecipazione di un clero numeroso. Ma i preti svolgevano, nei funerali, una funzione diversa da quella di celebranti. Erano richiesti - e pagati - per la loro semplice presenza: preti e monaci. A questo clero in soprannumero si

aggiungeva un'altra categoria molto significativa di partecipanti: i poveri. I testatori, è vero, avevano previsto la distribuzione di elemosine fra altre opere di carità, donazioni agli ospedali... Ma è notevole come non ci si contentasse della distribuzione negli ospedali prescelti: la presenza dei poveri alle esequie era ricercata di per sé, come quella dei monaci. Un testamento del 1202 chiedeva l'assistenza di "centum presbyteri pauperes", e un numero indefinito di "Domini pauperes". Un testatore ordinava «che un bicchiere di vin bianco fosse dato per amor di Dio il giorno della sua morte ad ogni persona che volesse piangere per amor di Dio» (1403). Alle volte si prevedeva la partecipazione di trenta poveri, come gli anni della vita di Cristo.

Al servizio celebrato prima in assenza e poi in presenza del corpo, si aggiunse un corteo che permetteva ai preti e ai poveri di sfilare. Il corteo funebre non era più, dunque, il semplice accompagnamento di alcuni amici e parenti, ma una processione solenne alla quale partecipavano delle comparse, chierici, religiosi e laici, che portavano decine, o addirittura centinaia di ceri e di fiaccole. Il corteo ha perciò sostituito l'assoluzione nell'iconografia, come la scena più significativa delle esequie.

Il corteo ha assorbito anche un'altra importante funzione dei funerali, quella del cordoglio, prima assicurata dalle manifestazioni spontanee, o di apparenza spontanea, dei familiari. Non più gridi, gesti, lamenti - e proprio all'epoca delle Pietà, delle Deposizioni, delle Maddalene, delle Vergini che cadevano svenute! Almeno nelle città, e salvo, forse, nel Mezzogiorno mediterraneo. Ma, anche in Spagna, le prefiche di professione hanno preso il posto della famiglia e degli amici, e si sa che i loro pianti non sono autentici. Contro la consuetudine, il Cid preferisce quelli di Chimène: "J'ordonne pour me pleurer qu'on ne loue point des pleureuses; Ceux de Chimène suffisent sans autres pleurs achetés". (10) In Francia, i

professionisti del lutto erano i preti, monaci e i poveri che seguivano il corteo e portavano il corpo, prima su una barella, poi in un feretro di legno. Il cordoglio era espresso non più con gesti o grida, ma per mezzo di un abito e di un colore. Il colore è il nero, che è generale nel Sedicesimo secolo. L'abito è una lunga veste con cappuccio che, quando è calato, copre parte del viso (si vedano, ad esempio, i piangenti sulla tomba di Philippe Pot). I poveri del corteo ricevevano spesso una parte delle loro elemosine sotto forma della «veste nera», che conservavano.

Il corteo quindi fu composto, sino alla fine del Diciottesimo secolo, da dolenti fra i quali non c'erano più soltanto i parenti del morto. Più un defunto era stimato, ricco, potente, più numerosi erano i preti, i monaci e i poveri nel suo corteo: la moltiplicazione dei poveri corrispondeva a quella delle messe e delle preghiere. I monaci erano scelti soprattutto fra gli ordini mendicanti: la presenza dei «quattro mendicanti», cioè di almeno un rappresentante dei domenicani, dei cappuccini, degli agostiniani e dei carmelitani, era consueta in tutti i funerali. La ricchezza o la potenza invitava quindi, all'ultimo viaggio di colui che aveva favorito, la povertà, sotto due forme: una subìta, l'altra volontaria. La povertà doveva essere presente, non tanto per essere soccorsa e un po' mitigata, ma anzi per essere molto visibile, come lo spettacolo di un necessario compenso.

Dal Tredicesimo secolo in poi, l'ostentazione insieme profana e mistica delle pompe funebri aveva reso le esequie dei ricchi più diverse da quelle dei poveri di quanto non lo fossero prima. Nelle comunità rurali, anche i poveri potevano contare sulla presenza di amici e vicini al loro corteo funebre, secondo le antichissime costumanze. Ma nelle città, il cui sviluppo fu tanto grande nel secondo Medioevo, il povero o l'isolato non disponeva più, nelle liturgie della morte, né dell'antica solidarietà di gruppo, né della nuova assistenza dei dispensatori di meriti e indulgenze: né amici e dolenti, e neppure preti e

poveri. Niente corteo, niente messa. Un'assoluzione alla chetichella. L'usanza tradizionale, deteriorata, diveniva allora intollerabile solitudine, abbandono dell'anima. Per questo il grande movimento di carità della fine del Medioevo si estese ai funerali della povera gente. Si sa quanta importanza fosse data, nel Medioevo, alle opere di misericordia. In origine, queste erano sei, come le enumera san Matteo nella profezia del Giudizio universale (25,34). Ora, a queste sei se ne è aggiunta una settima: "mortuus seppellitur", estranea alla sensibilità evangelica (i funerali che indoviniamo nei Vangeli somigliano a quelli della "Chanson de Roland" e dei nostri villaggi). Seppellire i morti è stato promosso allo stesso livello di carità come dar da mangiare agli affamati, dar da bere agli assetati, vestire gli ignudi, alloggiare i pellegrini, visitare gli ammalati e i carcerati. Il nuovo tema appare nell'iconografia nel Quattordicesimo secolo, sui bassorilievi giotteschi del Campanile di Firenze.

Le confraternite create per praticare tutte le opere di misericordia finirono, nel Sedicesimo e Diciassettesimo secolo, per considerare l'assistenza alle esequie e il loro ordinamento come una delle loro principali funzioni. Si diventava membri di una confraternita per due motivi: beneficiare delle preghiere dei confratelli il giorno della propria morte, e poi assistere con le proprie preghiere gli altri defunti, e in particolare i poveri che sono privati di ogni mezzo materiale per acquisire degli intercessori spirituali.

Le confraternite, quindi, in molti luoghi dove non esistevano corporazioni di becchini - come i "crieurs" di Parigi - sono state incaricate del servizio di pompe funebri della parrocchia. L'abito dei confratelli assomiglia, del resto, all'abito da lutto: una lunga veste con cappuccio calata sul viso. Nel Mezzogiorno, diventerà la famosa "cagoule", o cocolla. I quadri che ornavano le cappelle delle confraternite, rappresentavano spesso, fra le altre opere di misericordia, l'arrivo al cimitero di

un corteo funebre, formato appunto dai membri della confraternita.

Così, grazie alle confraternite, i funerali del povero non erano più privati degli onori della Chiesa che aveva solennizzato quelli dei ricchi.

Si era dunque presa coscienza della gran differenza tra il fasto dei funerali degli uni e la miseria di quelli degli altri. Perché si tentasse di rimediarvi, bisognava che tale differenza fosse posta in discussione. E il fatto è che non veniva posta in discussione soltanto per gli altri, ma anche per se stessi. Perché non rinunciare a quel fasto, così come molti avevano distribuito le loro ricchezze in opere pie? Perché quel fasto non era una ricchezza condannabile, ma segno di una volontà divina. Nella società gerarchica della fine del Medioevo, i riti delle esequie rispettavano e proteggevano lo stato che Dio aveva imposto al defunto sin dalla sua nascita. Spettava ad ognuno, come un dovere, di mantenere durante la vita e anche dopo la morte (la differenza tra la vita prima e dopo la morte non era sentita nelle società antiche, cristiane o non cristiane, con l'assoluto rigore delle nostre mentalità industriali, comprese quelle cristiane) il rango o la dignità che gli competevano.

Questo sentimento ostacolava la ricerca di una maggior semplicità, o addirittura l'affettazione di povertà, che sono altrettanto antiche della tendenza al fasto, e non, come si sostiene, contemporanee della Riforma o della Controriforma. I più riflessivi cercavano di trovare un equilibrio, come questo testatore del 1399: «Voglio e ordino che il mio corpo sia seppellito convenientemente secondo il mio stato [per obbedire alla conservazione dell'ordine voluto dalla Provvidenza], secondo le disposizioni del mio esecutore testamentario [una rinuncia all'iniziativa che ha il senso di un'affermazione d'indifferenza, in un atto volontario come il testamento], senza pompa e nel modo più semplice possibile [concessione all'umiltà cristiana].» Alcuni, in compenso, vanno tanto oltre

nell'umiltà quanto altri nell'ostentazione, e chiedono di essere seppelliti nella «fossa dei poveri».

Questa tendenza alla semplicità non è mai venuta meno: anzi si è accentuata proprio nel Diciassettesimo secolo, che ha inscenato le pompe barocche dei funerali. Anche qui ritroviamo l'ambiguità della nozione di ricchezza, già osservata nell'economia dei testamenti e delle tombe.

Il fatto è che non si trattava proprio delle ricchezze nel senso in cui le intendiamo oggi, nella nostra mentalità capitalista. Le ricchezze erano anche le meravigliose apparenze di una vita amata con passione, che l'istante della morte non snaturava.

I riti elementari e laici dei funerali più antichi esprimevano l'appartenenza a un destino collettivo, da cui l'uomo ricco o potente non si separava mai del tutto. Nel secondo Medioevo, invece, è subentrata un'ambigua mescolanza di attaccamento feroce alle cose e alle persone della terra, e di patetica fiducia nell'assistenza dei preti, dei monaci, dei poveri, distributori del tesoro spirituale della Chiesa. Il possesso di questi beni indefiniti, insieme della terra e del cielo, dava alla vita, ad ogni vita, un valore nuovo. Si può immaginare che questo valore fosse tale, da far divenire la morte oggetto di paura e d'orrore. Non crediamo che lo sia divenuta, malgrado l'interpretazione degli storici del macabro, ma ciò esigerebbe un'altra e lunga dimostrazione. In pieno periodo macabro, si aveva paura della morte né più né meno di prima, ma si considerava l'ora della morte come una condensazione di tutta quanta la vita, con la sua massa di ricchezze sia temporali sia spirituali. E' proprio qui, nello sguardo che ogni uomo gettava sulla sua vita, alle soglie della morte, egli ha preso coscienza della particolarità della sua biografia e di conseguenza della sua personalità.

(Quest'articolo è stato pubblicato in "Études sur l'histoire de la pauvreté", opera collettiva sotto la direzione di M.

MOLLAT, Paris, Publications de la Sorbonne, Série «Études»,
vol. 8(1) e 8(2), 1974, pp. 510-524.

NOTE

Nota 1. «Ho riposto in voi la mia speranza, Vergine Maria madre di Dio...».

Nota 2. «Chiedo di avere per parte mia / secondo giustizia e buon diritto / L'anima che da questo corpo si diparte / che è piena di gran lordura».

Nota 3. «Per sei ragioni la tua richiesta / sarà pienamente esaudita».

Nota 4. J. LE GOFF, "La Civilisation de l'Occident médiéval", Paris, Arthaud, coll. «Les grandes civilisations», 1964, p. 240.

Nota 5. Ibid., p. 241.

Nota 6. J. HEERS, "L'Occident au Quatorzième siècle, Aspects économiques et sociaux", Presses universitaires de France, coll. «Clio», 1966(2), p. 96.

Nota 7. P. VEYNE, «Annales E.S.C.», 1969, p. 805.

Nota 8. B. 2518.

Nota 9. Cit. da TENENTI, "Il senso della morte...", cit., p. 38.

Nota 10. «Ordino che, per piangermi / non si noleggiino prefiche; / Bastano quelli di Chimène / senza altri pianti prezzolati».

HUIZINGA E I TEMI MACABRI

1. L'IMPOSTAZIONE DEL PROBLEMA

Alcune ricerche in corso sugli atteggiamenti davanti alla morte mi hanno portato a rileggere, ahimé molto tempo dopo la prima scoperta, ai vecchi tempi dell'università, "L'Autunno del Medioevo", e sono rimasto sorpreso dalla sua meravigliosa freschezza. Bisogna ricordare che questo libro è stato pubblicato in Francia quarant'anni fa, nel 1932, in un'epoca in cui la cosiddetta "histoire événementielle" o "historisante" non aveva ancora capitolato, e in cui la nuova storia, quella di oggi, voleva essere innanzi tutto, nonostante alcuni grandi libri pionieri, economica e sociale: ricordiamo il primo titolo delle "Annales" di Lucien Febvre e di M. Bloch. Solo da un decennio la storia delle mentalità, fondata appunto da Huizinga, Febvre, Bloch, ai quali aggiungerò Mario Praz (1), ha reclutato bene o male un contingente di ricercatori sufficiente per fare una buona figura scientifica. Eppure già allora, in piena innovazione della storia economico-sociale, Huizinga ne denunciava le insufficienze - e la sufficienza: «Gli storici moderni che, nei documenti, cercano di seguire lo sviluppo dei fatti e delle situazioni alla fine del Medioevo, accordano in genere scarsa importanza alle "idee" cavalleresche, che considerano come un mondo senza valore reale». Lo scopo dello storico socio-economico non avrebbe dovuto essere proprio quello di cercare, al di sotto delle apparenze giudicate insignificanti, le

motivazioni profonde? Certo, riconosce Huizinga, «gli uomini che fecero la storia di quei tempi, principi, nobili, prelati e borghesi, non furono dei sognatori, ma uomini pubblici e mercanti freddi e calcolatori». Nel Sedicesimo secolo «la potenza commerciale della borghesia sosteneva la potenza monetaria dei principi». Tuttavia aggiunge: «Senza dubbio, ma la storia della civiltà deve occuparsi tanto dei sogni di bellezza e dell'illusione romanzesca, quanto delle cifre della popolazione e delle imposte». E nel 1930 la storia demografica non aveva ancora invaso le nostre biblioteche! Per la conoscenza della civiltà di un'epoca, egli aggiunge infine, «l'illusione stessa in cui hanno vissuto i suoi contemporanei ha il valore di una verità» (2). Frase che si direbbe scritta oggi, che rivendica il diritto di scrivere la storia delle illusioni, delle cose invisibili, immaginarie: la storia chiamata oggi «delle mentalità».

E' una di queste «illusioni», l'illusione macabra, che vorrei studiare qui, restando fedele allo spirito di Huizinga, anche quando m'allontano un po' dalla lettera, e in omaggio alla sua memoria. I dati macabri dei secoli Quattordicesimo-Quindicesimo, Huizinga li ha collocati in una serie di fatti costituiti da dati sincronici, cioè risalenti tutti a una stessa epoca, dal Quattordicesimo al Sedicesimo secolo. In una tale serie, in un "corpus" così formato, i dati macabri erano elementi come gli altri, come le allegorie, la sensibilità ai colori, l'emotività, eccetera. Lo scopo di Huizinga era infatti quello di cogliere i caratteri originali dell'epoca, presa nella sua totalità e considerata come un tutto omogeneo. Si sa che egli è arrivato ad una rappresentazione drammatica, patetica di quell'epoca. Oggi questa versione in nero è sempre ritenuta valida. Michel Mollat e Jean Glénisson trovano addirittura la sua conferma nelle grandi epidemie di peste e nelle crisi economiche (3). Invece altri storici, come J. Heers (4), contestano questo carattere catastrofico: "grammatici certant". Studiosi più dotti potranno far meglio di me il punto di questa discussione. Qui

basti constatare che i fatti macabri sono collocati da Huizinga e dagli autori che lo seguono in una prospettiva di crisi.

Ai nostri giorni, Alberto Tenenti ha dato, da parte sua, un altro contributo (5). Non è facile ricondurre a una formula troppo semplice la diversità delle analisi di Tenenti. Lo tradisco molto segnalando nella sua opera le due direzioni seguenti? Da una parte, la contrapposizione tra un Medioevo in declino, dove la vita terrena è considerata come l'anticamera dell'eternità, e un Rinascimento in cui la morte non è più la prova da superare ad ogni costo, e non è sempre il principio di una nuova vita. D'altra parte, la contrapposizione fra l'amore appassionato per questo mondo e il sentimento amaro e disperato della sua fragilità, rivelato dai segni della morte fisica. In tutti questi sistemi di pensiero, i dati macabri sono collocati nel loro tempo e ricollegati ad altri dati del loro tempo, per raggiungere una migliore comprensione di questo tempo.

Lo scopo che qui vi propongo sarà diverso da quello perseguito da Huizinga o Tenenti. Questi stessi dati macabri, io tenterò di collocarli in una serie di fatti organizzati in modo diverso. La serie di Huizinga era sincronica, la mia sarà diacronica, cioè costituita da dati somiglianti ai dati macabri del Quindicesimo secolo, ma alcuni anteriori, altri posteriori. Diciamo più semplicemente che vorrei tracciare per sommi capi una storia comparata dei temi macabri in un lungo periodo, dal Tredicesimo al Diciottesimo secolo. Tuttavia partiremo sempre dal Quindicesimo secolo. Quando si parla di temi macabri, ci si riferisce spontaneamente al Quindicesimo secolo, un po' prima, un po' dopo, perché appunto in quest'epoca gli storici li hanno reperiti e analizzati, e per comprendere quest'epoca li hanno interpretati. Basterà dunque ricordare brevemente gli elementi del "corpus" già riunito dagli storici. In seguito lo completeremo a monte verso il Tredicesimo secolo, a valle verso i secoli Diciassettesimo-Diciottesimo, prima di tornare al Quindicesimo secolo per dare

un saggio di spiegazione, e infine arriveremo al principio del Diciannovesimo secolo per cogliere l'evoluzione al suo termine.

Il "corpus" fondamentale è stato costituito basandosi su due tipi di fonti: le fonti iconografiche e le fonti letterarie. Le fonti iconografiche sono le più conosciute anche se forse non sono le più significative: le tombe in cui i defunti sono raffigurati rosi dai vermi, in via di decomposizione. Osserviamo - è importante - che simili monumenti sono poco numerosi e abbastanza localizzati. La maggioranza delle tombe seguivano altri modelli, altri canoni. In seguito, le danze macabre e i trionfi della morte: affreschi destinati alla decorazione degli ossari, cioè dei cimiteri. Sono stati molto studiati. Infine, le illustrazioni dell'ufficio dei morti, nelle "Ore". A queste miniature, spesso davvero impressionanti, che ornavano i manoscritti, sono da collegare le xilografie delle "artes moriendi", manuali di preparazione religiosa alla buona morte.

Dopo le fonti iconografiche, le fonti letterarie. Sermoni e poemi come quelli di Deschamps, di Chastellain, da Villon fino a Ronsard. Fra questi poeti, alcuni potrebbero essere considerati come illustratori dell'iconografia macabra, perché non le aggiungono nulla. Altri vanno più lontano, perché stabiliscono una relazione impressionante fra la decomposizione del corpo dopo la morte e le condizioni più comuni della vita. Mostrano, sotto la pelle del vivo che si crede in buona salute, gli organi orribili, i liquidi infetti, le «pulci e gli insetti» che, il giorno della morte, trionferanno sul corpo e lo faranno scomparire. Questi poeti attribuiscono una particolare importanza alle descrizioni della malattia e dell'agonia.

Ma è interessante notare che non saranno seguiti, né imitati, dagli artisti, pittori o scultori. Questi esitano invece a rappresentare i segni estremi della sofferenza e dell'agonia. L'uomo che giace a letto malato, nelle "artes moriendi", non dimostra di essere agli estremi. In linea generale, quindi, il repertorio d'immagini del Quindicesimo secolo non presenta

l'uomo in punto di morte. Il carattere generale che è comune a tutte le sue manifestazioni, iconografiche e letterarie, e che è essenziale, è la decomposizione. Cioè si vuol mostrare quello che non si vede, che avviene sotto terra ed è quasi sempre celato agli occhi dei vivi. Naturalmente, gli scrittori religiosi del Dodicesimo e Tredicesimo secolo, gli autori ascetici del "contemptus mundi", non avevano mancato di evocare la distruzione cui erano destinati i corpi più belli, le carriere più gloriose: "ubi sunt"... Ma mai, fino allora, l'immagine del «sacco di escrementi» aveva avuto tale ripercussione nella sensibilità. La tematica, in origine religiosa, ha cambiato carattere; Huizinga riconosce che essa è «molto lontana da una vera aspirazione religiosa». E' fuor di dubbio, perciò, che ci troviamo davanti a un nuovo tratto di mentalità: «profondo sconforto causato dall'umana miseria», scrive Huizinga. Ci mette sulla via giusta; vi torneremo, dopo aver confrontato i dati macabri del Quindicesimo secolo e quelli che li hanno preceduti e seguiti. Prima di tutto, quelli che li hanno preceduti.

2. LE RAPPRESENTAZIONI DELLA MORTE NEI SECOLI DODICESIMO E TREDICESIMO

Lasciamo da parte gli antichi precursori religiosi del "contemptus mundi", del "memento mori", ed esaminiamo piuttosto la rappresentazione abituale della morte e il realismo di questa rappresentazione. Due osservazioni s'impongono a questo punto. La prima è suggerita da un grande cambiamento nel costume funebre che risale al Tredicesimo secolo o un po' prima. Fino al Dodicesimo secolo, e ancora molto tempo dopo nei paesi mediterranei come la Francia meridionale e l'Italia, il morto era trasportato direttamente al sarcofago di pietra, dove veniva deposto, col viso scoperto, anche se era ricco e potente, e il suo corpo era avviluppato in un tessuto prezioso. Ora, a

partire dal Tredicesimo secolo, il viso del morto è sottratto agli sguardi, sia che il corpo sia cucito nel sudario, sia che venga chiuso in un feretro di legno o di piombo. Si prese l'abitudine, prevista già da lungo tempo nei rituali, ma certo raramente seguita nella pratica comune, di deporre il corpo davanti all'altare durante una almeno delle tre messe solenni celebrate per la salvezza della sua anima. Il feretro già chiuso era poi dissimulato sotto un tessuto o "pallium", e inoltre, sotto un'impalcatura di legno che non è affatto mutata fino ai nostri giorni e che dal Diciassettesimo secolo fu chiamata in Francia catafalco, ma che prima era detta "chappelle" (cappella) o "représentation" (rappresentazione). Cappella, perché era circondata da lumi come l'altare di una cappella. Rappresentazione, perché durante le esequie dei grandi di questo mondo era sormontata da una statua di legno e di cera che rappresentava il defunto al posto del suo cadavere. La statua è rimasta in uso fino ai primi del Diciassettesimo secolo, nelle esequie regali. Altrove, nei funerali più semplici, il catafalco la sostituiva, e ancora alla fine del Diciassettesimo secolo la parola «rappresentazione» è utilizzata nei testamenti e nei testi di fondazioni pie come sinonimo di catafalco.

Intorno al Tredicesimo secolo si cominciò dunque a rifuggire dalla vista del cadavere e dall'esposizione del cadavere in chiesa. Notiamo incidentalmente che i paesi in cui il corpo è rimasto a lungo scoperto, come l'Italia, sono stati anche i più refrattari alle tendenze macabre del Quindicesimo secolo, cioè alla rappresentazione del cadavere o della mummia.

La seconda osservazione è suggerita dalla pratica delle maschere mortuarie, che appare nel Tredicesimo secolo. Perché la raffigurazione sia del tutto rassomigliante, si prende il calco della maschera sul viso del morto. Essa serviva anche a ottenere la rassomiglianza del ritratto del defunto sulla sua tomba. Dopo la morte di san Luigi, durante il ritorno in Francia dei crociati, la regina Isabella d'Aragona morì in Calabria per una caduta da

cavallo. Sulla sua tomba di carne (le ossa furono trasportate a Saint-Denis) è rappresentata in preghiera, inginocchiata, con le mani giunte, ai piedi della Vergine; benché il suo atteggiamento appartenga alla vita, il suo viso è quello di una morta, brutto, con la guancia lacerata dalla caduta e malamente aggiustata, con un punto di sutura visibilissimo, gli occhi chiusi. Quest'opera mostra chiaramente che i tratti cadaverici non erano riprodotti per far paura, come un oggetto d'orrore, un "memento mori", ma come la fotografia istantanea e realistica del personaggio. Ancor oggi diciamo che un ritratto è preso dal vivo. Allora lo si prendeva dal morto, e non vi si scorgeva alcuna differenza: l'effetto doveva sempre esser quello della vita.

L'epoca cosiddetta macabra dei secoli Quattordicesimo-Quindicesimo non ha per nulla modificato questa pratica. A Saint-Sernin di Tolosa esistevano statue di terracotta raffiguranti gli antichi conti di Tolosa. Risalivano al principio del Sedicesimo secolo, e i volti erano ottenuti sulla base di maschere mortuarie. Erano chiamate «le mummie dei conti». ma, in pieno periodo di danze macabre e di cadaveri in decomposizione, non sono destinate a far paura, ma solo a ricordare gli antichi benefattori della Chiesa. Lo stesso è avvenuto nei secoli successivi: né gli autori macabri dei secoli Quindicesimo-Sedicesimo, né i barocchi del Diciassettesimo secolo, creatori di pompe funebri enfatiche, hanno cercato di tornare sulla decisione, presa nel Tredicesimo secolo, di chiudere il corpo in una cassa e di sottrarlo agli sguardi. Forse non esiste una contraddizione così grande come si potrebbe credere fra il rifiuto di vedere il cadavere reale e la volontà di rappresentare il vivo con gli stessi tratti di questo cadavere, perché non è il cadavere che si riproduce, ma il vivo, con l'aiuto dei tratti del morto, e infine si chiede all'arte di sostituirsi alla realtà bruta.

3. EROS E THANATOS DAL SEDICESIMO AL DICIOTTESIMO SECOLO

Completiamo ora il nostro "corpus" con i dati macabri posteriori al Quindicesimo secolo. Diciamo innanzi tutto che subito si verifica un grande fenomeno: quest'evocazione della morte vera e realistica, questa presenza del cadavere stesso, che il Medioevo non tollerò nemmeno nel suo autunno macabro, saranno invece ricercate con passione nel periodo successivo, dal Sedicesimo al Diciottesimo secolo. Esso non le cercherà né nei funerali né nelle tombe. Le tombe hanno seguito un'evoluzione verso la sobrietà e la «nullificazione», che ha un senso diverso e che per ora lasceremo da parte. Si è espresso, piuttosto, nel mondo dei fantasmi, delle «illusioni romantiche», come diceva Huizinga. La morte allora è diventata, allora e non nel Quindicesimo secolo, un oggetto affascinante, e i documenti a questo proposito sono molto numerosi e significativi. Qui potrò solo caratterizzarli sommariamente; si riconducono a due grandi categorie, del resto affini tra loro, quella dell'erotismo macabro e quella del morboso.

Dal Sedicesimo al Diciottesimo secolo, si è verificato un nuovo avvicinamento nella nostra cultura occidentale fra Thanatos ed Eros. I soggetti macabri del Quindicesimo secolo non presentavano alcuna traccia d'erotismo. Ed ecco che, a cominciare dalla fine del secolo e in quello successivo, si caricano di senso erotico. La magrezza scheletrica del cavallo nell'apocalisse di Dürer, che è la Morte, ha lasciato intatta la sua capacità genitale, che non ci è permesso ignorare. La Morte non si contenta di toccare discretamente il vivo, come nelle danze macabre, lo violenta. La Morte di Baldung Grien s'impadronisce di una fanciulla toccandola nel modo più provocante. Il teatro barocco moltiplica le scene d'amore nei cimiteri e nelle tombe. Alcune sono analizzate ne "La littérature de l'âge baroque" di Jean Rousset (6). Ma basterà ricordare la

più illustre e conosciuta di tutte, l'amore e la morte di Romeo e Giulietta nella tomba dei Capuleti.

Nel Diciottesimo secolo, si raccontano storie abbastanza simili, come quella del giovane monaco che giace con la bella morta mentre la sta vegliando; talvolta si tratta solo di una morte apparente. Sicché questa macabra unione rischia di non restare senza frutto.

Gli esempi precedenti appartengono alla sfera delle cose dette allora «galanti». Ma l'erotismo penetra anche nell'arte religiosa, all'insaputa di quei rigorosi moralisti che erano gli uomini della Controriforma. Le due sante romane del Bernini, santa Teresa e santa Ludovica Albertoni, sono rappresentate nel momento della loro unione mistica con Dio, ma l'estasi mortale ha tutte le apparenze squisite e crudeli della "transe" amorosa. Dopo le osservazioni del presidente de Brosses, è impossibile sbagliarsi in merito, anche se il Bernini e i suoi clienti pontifici erano in perfetta buona fede (7).

A questi temi erotico-macabri vanno collegate le scene di violenza e di tortura che la Riforma tridentina ha moltiplicato, con un compiacimento che i contemporanei non sospettavano nemmeno, ma la cui ambiguità ci appare oggi flagrante, informati come siamo della psicologia del profondo: san Bartolomeo scorticato vivo da carnefici nudi e di statura atletica, sant'Agata e le vergini martiri cui «si tagliuzzano le mammelle pendenti». La letteratura edificante del buon vescovo Camus non esita ad accumulare le morti violente e i supplizi terrificanti, da cui cerca, ammettiamolo pure, di trarre insegnamenti morali. Uno dei libri di questo autore, intitolato "Spectacles d'horreur" (Spettacoli d'orrore) è una raccolta di racconti terrificanti (8). Questi pochi esempi basteranno a caratterizzare l'erotismo macabro.

La seconda categoria di temi corrisponde a ciò che oggi definiamo morboso. Chiamiamo morboso un gusto più o meno perverso, ma la cui perversità non è né aperta né consapevole,

per lo spettacolo fisico della morte e della sofferenza. Dal Sedicesimo al Diciottesimo secolo, il corpo morto e nudo è diventato insieme oggetto di curiosità scientifica e di compiacimento morboso. E' difficile distinguere la fredda scientificità dall'arte sublimata (il nudo casto) dalla morbosità. Il cadavere è il docile soggetto delle lezioni d'anatomia, l'oggetto di ricerche sui colori nella decomposizione incipiente, che non sono né orribili né ripugnanti, ma gradazioni di verde sottili e raffinate, in Rubens, Poussin e tanti altri.

Sulle tombe in cui sono ancora raffigurati dei corpi nudi, il cadavere non è più il primo stadio della decomposizione: è un'immagine della bellezza. I bei nudi di Enrico Secondo e di Caterina de' Medici, opera di Germain Pilon, hanno sostituito i cadaveri rosi dai vermi.

Le tavole anatomiche non erano riservate a una clientela di medici; erano ricercate dagli amatori di belle edizioni. Anche la dissezione era praticata fuori degli anfiteatri. Molti dilettanti avevano gabinetti di dissezione, dove collezionavano sistemi venosi, muscolari. Il marchese de Sade racconta, in un libro del tutto conforme alla decenza, ispirato da un fatto di cronaca, come la marchesa de Ganges, sequestrata in un castello, riuscì di notte ad evadere dalla sua stanza e cadde per caso sopra un cadavere aperto. Ai tempi di Diderot, nella grande "Enciclopedia", ci si lamentava che i cadaveri disponibili fossero accaparrati da questi ricchi dilettanti, e che non ne restassero più per scopi medici.

Questo fascino del corpo morto, così intenso nel Sedicesimo secolo, poi nell'età barocca, più discreto alla fine del Diciassettesimo secolo, si esprime nel Diciottesimo con tutta l'insistenza di un'ossessione. I cadaveri divengono oggetto di strane manipolazioni. All'Escorial dove sono sepolti gli Infanti di Spagna, ma anche ai Cappuccini di Tolosa, tra i morti ordinari, i cadaveri sono spostati per essere seccati, mummificati, conservati. Si pensa, malgrado tutte le enormi

differenze, all'usanza di rivoltare i cadaveri nel Madagascar. A Tolosa, i cadaveri tirati fuori dalle casse rimanevano per un certo tempo al primo piano del campanile, e un narratore compiacente racconta di aver visto dei monaci che li portavano sulle spalle. Così mummicati, i morti potevano essere esposti alla vista in cimiteri decorati in stile "rocaille", ma con ossa umane. I lampadari, gli ornamenti erano composti di ossicini. Si possono ancora vedere simili spettacoli nel cimitero della chiesa dei Cappuccini e a Santa Maria della Morte a Roma, o nelle catacombe di Palermo.

Dopo questo rapido esame del "corpus" macabro dell'età moderna, ci si può chiedere che cosa avrebbe pensato un Freud nato un secolo prima. Ma, di fatto, questo Freud è esistito, si chiama marchese de Sade, e la semplice menzione del suo nome basta a dimostrare dove ci ha portato il concatenarsi dei fatti erotico-macabri e morbosi. Allora la morte non è più stata considerata come un evento senza dubbio temibile, ma troppo inseparabile dal mondo quotidiano per non esser familiare ed accettato. Per quanto sempre familiare ed accettata nella pratica quotidiana della vita, la morte ha cessato di esserlo nel mondo dell'immaginario, dove si preparano i grandi mutamenti della sensibilità.

Come ha dimostrato uno scrittore «maledetto», Georges Bataille (9), la letteratura erotica del Diciottesimo secolo - e vi aggiungerei quella del Diciassettesimo - ha avvicinato fra loro due trasgressioni alla vita regolare e ordinata in società: l'orgasmo e la morte.

"La débauche et la mort sont deux aimables filles [...] Et la bière et l'alcove en blasphèmes fécondes Vous offrent tour à tour, comme de bonnes soeurs, De terribles plaisirs et d'affreuses douceurs". (10) (Baudelaire).

La nuova sensibilità erotica del Settecento e del primo Ottocento, di cui Mario Praz è stato lo storico, ha sottratto la morte alla vita quotidiana e le ha riconosciuto un ruolo nuovo

nella sfera dell'immaginario, ruolo che persisterà attraverso la letteratura romantica fino al surrealismo. Questo spostamento verso l'immaginario ha introdotto nelle mentalità una distanza, che prima non esisteva. fra la morte e la vita ordinaria.

4. UN SIGNIFICATO DEL MACABRO NEL QUATTORDICESIMO-QUINDICESIMO SECOLO

Ora che abbiamo percorso la lunga serie dei dati macabri dal Dodicesimo al Diciottesimo secolo, possiamo tornare al nostro punto di partenza, al Quindicesimo secolo, e di conseguenza alle analisi di Huizinga. Sembra che il macabro del Quindicesimo secolo, collocato così all'interno di un lungo periodo, ci appaia sotto una luce un po' diversa da quella della tradizione storiografica. Comprendiamo innanzi tutto, dopo quanto abbiamo detto del Dodicesimo e del Tredicesimo secolo, che esso non è l'espressione di un'esperienza particolarmente violenta della morte, in un'epoca di grande mortalità e di grave crisi economica. Senza dubbio la Chiesa e soprattutto gli ordini mendicanti si sono serviti dei temi macabri, divenuti popolari per altre ragioni che vedremo, e li hanno rivolti a un fine pastorale, per provocare la paura della dannazione.

Paura della dannazione e non paura della morte, come dice J. Le Goff (11). Benché le immagini della morte e della decomposizione siano state utilizzate per risvegliare questa paura, tuttavia in origine le erano estranee. In fondo non significavano né la paura della morte né quella dell'al di là. Erano piuttosto il segno di un appassionato amore per la vita e della consapevolezza dolorosa della sua fragilità, alle soglie del Rinascimento: dove si ritrova una delle direzioni di Tenenti.

Per me, i temi macabri del Quindicesimo secolo esprimono in primo luogo il senso acuto del fallimento

individuale. Huizinga ha ben colto quest'aspetto quando scrive: «E' veramente un pensiero pio, questo che si lascia afferrare dall'orrore dell'aspetto terreno della morte? O piuttosto non si tratta della reazione di una troppo violenta sensualità!» Eccessiva sensualità, o piuttosto quell'appassionato amore per la vita di cui parlavo poco fa riferendomi a Tenenti. «E' la paura della vita che pervade quell'epoca [più della paura, direi: la consapevolezza del fallimento della vita], il senso di delusione e di scoraggiamento?» (12) Per ben capire questa nozione di delusione, di fallimento, occorre un certo distacco, lasciare per un momento da parte i documenti del passato e la problematica degli storici e interrogare noi stessi, uomini del Ventesimo secolo. Tutti gli uomini d'oggi, io credo, provano a un certo momento della loro vita il sentimento più o meno forte, più o meno confessato o represso, dello scacco: scacco familiare, scacco professionale... Ciascuno ha coltivato fin da giovane delle ambizioni, e un giorno si accorge che non le realizzerà mai. La sua vita è fallita. Questa scoperta, talvolta lenta, spesso brutale, è una terribile prova che non sempre potrà superare. La delusione potrà condurlo all'alcoolismo, al suicidio. Il tempo della prova arriva di solito verso la quarantina, talvolta più tardi e ora qualche volta anche più presto, purtroppo... Ma è sempre anteriore al grande declino fisiologico dell'età, e alla morte. L'uomo di oggi si vede un giorno come un fallito. Non si vede mai come un morto. Questo senso di fallimento non è un tratto permanente della condizione umana. Anche nelle moderne società industriali è riservato agli uomini, voglio dire ai maschi, e le donne non lo conoscono ancora. Era ignoto nel primo Medioevo. E' incontestabile che esso appare nelle mentalità durante il secondo Medioevo, a partire dal Dodicesimo secolo, e s'impone fino all'ossessione nel mondo avido di ricchezze e di onori dal Quattordicesimo al Quindicesimo secolo.

Ma a quei tempi si esprimeva in modo diverso da oggi.

L'uomo di oggi non collega la sua amarezza alla morte. Invece l'uomo della fine del Medioevo identificava la sua impotenza con la sua distruzione fisica, con la morte. Si vede al tempo stesso fallito e morto, fallito in quanto mortale e portatore di morte. Le immagini della decomposizione, della malattia, traducono con convinzione un nuovo accostamento fra le minacce della decomposizione e la fragilità delle nostre ambizioni e dei nostri affetti. Questa convinzione profonda conferisce all'epoca quel «senso di malinconia», intensa, straziante, che Huizinga evoca così bene. La morte era allora una cosa troppo familiare, che non faceva paura. Non per se stessa, ma per il suo accostamento al fallimento umano, è divenuta commovente. Questa nozione di fallimento deve dunque attrarre tutta la nostra attenzione.

Chi dice fallimento dice programma, progetto per l'avvenire. Perché vi fosse un programma, era necessario che una vita individuale fosse considerata come oggetto di una previsione volontaria. Non era sempre stato così. Non era ancora così nel Quindicesimo secolo, per la gran massa della società, che non possedeva nulla. La vita del povero era sempre un destino imposto, sul quale egli non aveva presa. In compenso, a partire dal Dodicesimo secolo circa, vediamo diffondersi l'idea che ciascuno possiede una propria biografia, e che si può agire fino all'ultimo momento sulla propria biografia. Se ne scrive la conclusione al momento della morte. E così si è creata una relazione fondamentale fra l'idea della propria morte e quella della propria biografia. Tuttavia bisogna osservare, senza timore di ripeterci, che allora la morte non faceva né paura né piacere, come invece accadrà nel Diciassettesimo e nel Diciottesimo secolo. Era prima di tutto, molto semplicemente, il momento della resa dei conti, in cui si faceva il bilancio (la bilancia) d'una vita. Per questo la prima manifestazione simbolica del rapporto fra l'idea della morte e la coscienza di sé è stata l'iconografia del giudizio universale, in cui la vita è

pesata e valutata. Prima giudizio universale, e poi giudizio individuale, nella camera stessa del morente. Questo sentimento di sé è maturato, e ha prodotto quel frutto autunnale, per parlare come Huizinga, in cui l'amore appassionato delle cose e degli esseri, l'avaritia, viene roso e distrutto dalla certezza della loro brevità. «Bisogna lasciar le case e gli orti e i giardini...». Così, al termine di un'evoluzione di due secoli d'individualismo, la morte ha cessato di essere "finis vitae", liquidazione dei conti, ed è divenuta la morte fisica, cadavere e putrefazione, la morte macabra. Non resterà tale per molto. L'associazione tra la morte, l'individualità, la putrefazione si allenterà nel corso del Sedicesimo secolo.

Sarebbe facile mostrare come, a partire dal Sedicesimo secolo, le rappresentazioni macabre perdano la loro carica drammatica, divengano banali e quasi astratte. Il cadavere è sostituito dallo scheletro, e lo scheletro stesso si divide quasi sempre in piccoli elementi, crani, tibie, ossa, poi ricomposti in una specie di algebra. Questa seconda fioritura macabra dei secoli Diciassettesimo e Diciottesimo esprime un sentimento del nulla ben lontano dal doloroso rimpianto di una vita troppo amata, quale appare alla fine del Medioevo. Le stesse immagini possono avere un senso diverso. Il fatto è che le immagini della morte fisica non rivelano ancora un sentimento tragico e profondo della morte. Sono utilizzate come semplici segni per esprimere un senso nuovo ed esaltato dell'individualità, della coscienza di sé.

5. DOVE INIZIA, NEL DICIANNOVESIMO SECOLO, LA PAURA DELLA MORTE

Bisognerà aspettare un'epoca assai più tarda, la fine del Diciottesimo secolo e il principio del Diciannovesimo, perché la morte faccia davvero paura, e allora si cesserà di rappresentarla.

Sarebbe interessante, anche per capire l'atteggiamento di fronte alla morte nel Quindicesimo secolo, cogliere l'originalità della morte romantica. Nei documenti del "corpus" che abbiamo analizzato, essa compare abbastanza perché si possa, prima di concludere, indicare alcuni dei suoi tratti salienti.

Abbiamo fatto due importanti constatazioni. Da una parte, che alla fine del Diciottesimo secolo la morte era considerata, al pari dell'atto sessuale, come una rottura insieme attraente e terribile della familiarità quotidiana. E' un grande mutamento nei rapporti fra l'uomo e la morte.

Senza dubbio, questo cambiamento è stato osservato soltanto nel mondo dell'immaginario. Ma in seguito è passato nel mondo dei fatti concreti, non senza, del resto, una grandissima alterazione. In effetti esiste un ponte fra i due mondi; è la paura d'esser sepolti vivi e la minaccia della morte apparente. Queste appaiono nei testamenti della seconda metà del Diciassettesimo secolo e durano fino alla metà del Diciannovesimo secolo. S'intendeva per morte apparente uno stato assai diverso dal coma attuale. Era uno stato d'insensibilità che somigliava alla morte, ma anche alla vita. La vita e la morte vi erano egualmente apparenti e confuse. Il morto poteva risvegliare il desiderio, ma il vivo poteva anche essere rinchiuso nella prigione della tomba e destarsi fra indicibili sofferenze. Questo faceva una gran paura, anche se le probabilità di simili incidenti dovevano essere rare. Ma in realtà si esprimeva in tal modo un'angoscia più profonda. Fino allora la società interveniva con tutte le forze per mantenere la rassicurante familiarità tradizionale. La paura della morte apparente è stata la prima forma aperta, accettabile della paura della morte.

Questa paura della morte si è manifestata in seguito con la ripugnanza, prima a rappresentare, poi ad immaginare il morto e il cadavere. Il fascino esercitato dai corpi morti e putrefatti non si è conservato nell'arte e nella letteratura romantica e

postromantica, salvo alcune eccezioni nella pittura belga e tedesca. Ma l'erotismo macabro si è invece infiltrato nella vita ordinaria, non certo nei suoi aspetti conturbanti e brutali, ma sotto una forma sublimata, forse difficile da individuare: l'attenzione prestata alla bellezza fisica del morto. Questa bellezza è stata uno dei luoghi comuni delle condoglianze, uno dei temi delle conversazioni banali davanti alla morte, nel Diciannovesimo secolo e quasi fino ai nostri giorni. I morti sono diventati belli nella "vulgata" sociale quando hanno cominciato a far davvero paura, una paura così profonda che non si esprime se non attraverso interdetti, cioè silenzi. Ormai non vi saranno più rappresentazioni della morte.

Così le immagini della morte traducono gli atteggiamenti degli uomini davanti alla morte in un linguaggio né semplice né diretto, ma pieno di astuzie e di rigiri. A mo' di conclusione, possiamo riassumere la loro lunga evoluzione in tre tappe significative: 1) Alla fine del Medioevo, le immagini macabre significavano, come hanno pensato Huizinga e Tenenti, un amore appassionato della vita e nello stesso tempo, come io credo, la fine di una presa di coscienza, iniziata nel Dodicesimo secolo, dell'individualità propria ad ogni vita umana.

2) Dal Sedicesimo al Diciottesimo secolo, le immagini erotiche della morte attestano la rottura della millenaria familiarità fra l'uomo e la morte. Come ha detto La Rochefoucauld, l'uomo non può più guardare in faccia né il sole né la morte.

3) A partire dal Diciannovesimo secolo, le immagini della morte si fanno sempre più rare e spariscono completamente nel corso del Ventesimo secolo, e il silenzio che ormai è calato sulla morte significa che questa ha infranto le sue catene ed è divenuta una forza selvaggia e incomprensibile.

(Quest'articolo è stato pubblicato in "Bijdragen en mededelingen Betreffende geschiedenis der Nederlanden", Colloque Huizinga, Gravenhage, 1973, 88 (2), pp. 246-257).

NOTE

Nota 1. M. PRAZ, "La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica", Torino, Einaudi, 1942.

Nota 2. J. HUIZINGA, op. cit.

Nota 3. M. MOLLAT, "Genèse médiévale de la France moderne, Quatorzième-Quinzième siècles", Paris, Arthaud, 1970; J. GLENISSON e altri, "Textes et Documents d'histoire du Moyen Age, Quatorzième-Quinzième siècles. 1. Perspectives d'ensemble: les «crises» et leur cadre", Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, coll. «Regards sur l'histoire», 1970.

Nota 4. J. HEERS, op. cit., 1970(3), pp. 118-121, 231-233, 321-326 e passim.

Nota 5. A. TENENTI, opere citate.

Nota 6. J. ROUSSET, op. cit.

Nota 7. C. DE BROSSES, "Lettres historiques et critiques sur l'Italie", Paris, an Huit [1799].

Nota 8. R. GODENNE, "Les «Spectacles d'horreur» de J.P. Camus", «Dix-huitième siècle», 1971, pp. 25-35.

Nota 9. G. BATAILLE, "Le Mort, Oeuvres complètes", Paris, Gallimard, 1971, vol. 4; ID., "L'Érotisme", cit.

Nota 10. «La Dissolutezza e la Morte sono due squaldrine amabili, [...]. Bara ed alcova, feconde di bestemmie / a volta a volta ci offrono, come buone sorelle, / piaceri terribili e dolcezze paurose» (Versione di A.B., Milano 1975).

Nota 11. J. LE GOFF, op. cit., p. 397.

Nota 12. J. HUIZINGA, op. cit., p. 187.

IL TEMA DELLA MORTE NE «LE CHEMIN DE PARADIS» DI MAURRAS

"Le Chemin de Paradis" è un libro giovanile. Apparve nel 1895, la prefazione è datata 1894, ma almeno uno dei racconti filosofici che lo compongono è stato pubblicato in una rivista letteraria nel 1891. E' stato scritto da un giovane di circa venticinque anni che, nonostante la sua precocità, non possedeva ancora la padronanza della sua arte. Le sue favole laboriose sono ispirate a un ellenismo di moda, quello di Renan e di Leconte de Lisle. Nel manierismo, nel preziosismo "fin de siècle" del suo stile, non si riconosce ancora l'impronta di Maurras, la duttilità unita al rigore nell'espressione delle idee.

Del resto, il libro sarebbe rimasto nell'oblio dov'era ben presto caduto con il consenso del suo autore, un po' imbarazzato, se alcuni teologi non l'avessero maliziosamente riesumato per servirsene come arma nelle manovre che precedettero la condanna pontificia dell'"Action française": il Maurras dei quattro giudei oscuri (i quattro evangelisti, se non vi dispiace!), l'apologista della schiavitù, è uscito dalla tardiva esumazione di un libro giovanile. Per quanto si sia pentito di questo libro, Maurras non l'ha rinnegato. Ha avuto la civetteria di ripubblicarlo, aggiungendovi però una prefazione a mo' di giustificazione e praticando larghi tagli nel testo. Quest'edizione di circostanza, quindi, è stata piuttosto l'occasione per una replica e una massa a punto: e noi non ce ne serviremo.

"Le Chemin de Paradis" è ricaduto in seguito nell'oblio che sembrava meritare. Oggi lo trarremo da quest'oblio perché, con tutti i suoi difetti e le sue goffaggini, nasconde la chiave per la conoscenza di un personaggio troppo odiato e troppo amato, in realtà poco conosciuto, forse non tanto per colpa dei suoi nemici e dei suoi discepoli, quanto per le sue stesse astuzie, degne di Ulisse, suo inafferrabile eroe.

Ricercheremo questa chiave nella struttura ideologica del libro? Certo il metodo classico, tradizionale, sarebbe di cercarvi gli elementi della futura dottrina. Se ne troverebbe qualcuno: la tesi che l'uomo non deve superare i limiti della natura né turbare l'ordine del mondo, l'ordine divino che è stato dato alla sua ragione, e di cui è giusto riconoscere la remota necessità; le esaltazioni religiose, come le passioni d'amore o gli eccessi di un piacere sfrenato, inducono l'uomo a derogare alle grandi leggi dell'Essere, cioè lo spingono alla perdizione. La massa degli uomini dev'essere preservata dalle tentazioni della libertà, della sensibilità, della conoscenza, che soltanto pochi privilegiati per nascita o volere degli dèi possono superare: li si lasci allora godere in pace una sottomissione, sia pure ingiusta, sia pur crudele, ma sempre tutelare, finché restano al loro posto nella necessaria gerarchia delle diseguaglianze.

Secondo un metodo corretto, bisognerebbe anche esaminare i grandi temi che "non" esistono ne "Le Chemin de Paradis" e che avranno una parte importante nella futura opera di Maurras. Allora si resterebbe colpiti dall'assenza della nozione capitale di eredità, e anche - cosa molto significativa in questo libro che, come vedremo subito, è dominato dalla morte - della nozione di insicurezza, di fragilità delle città umane.

Infine si potrebbe determinare un elemento che è ben presente ne "Le Chemin de Paradis", ma che in seguito scomparirà, cioè sostanzialmente l'influenza nietzschiana, il superuomo, e la derisione della carità cristiana che esalta i deboli e ne fa degli spostati, mentre la pietà antica, tenendoli al

loro posto nell'armonia universale, gli assicurava invece una tranquilla felicità.

Questo lavoro d'analisi e di classificazione non sarebbe privo d'interesse, lo si vede alla prima occhiata. Tuttavia avrebbe il difetto di farci credere che abbiamo capito tutto. E', purtroppo, l'esercizio scolastico di cui si compiacevano sempre gli storici della letteratura e gli storici delle idee politiche. I primi sono stati disturbati, è vero, dai formalisti della «nuova critica». Ma nulla, purtroppo, ha ancora turbato i secondi, che persistono in metodi di spiegazione trasformista, secondo cui lo studio delle opinioni politiche equivale a riconoscere i sedimenti successivi che le costituiscono e a determinare la loro cronologia. Ammettiamo che quest'impresa non sia inutile, e in particolare nel caso di Maurras. Il pensiero di Maurras non è così coerente e fissato nel tempo come egli ha voluto credere e lasciar credere, ed è naturale che i suoi storici siano tentati prima di tutto dalla ricerca delle sue variazioni. Questa demistificazione sarà una tappa necessaria, ma che bisognerà superare al più presto. Altrimenti si finirebbe per ridurre Maurras a una somma di influenze, alcune confessate, altre accuratamente nascoste, senza mai raggiungere la vera e profonda natura dell'opera.

Quest'originalità che lo studio genetico delle idee e delle fonti ci nega, la troveremo forse nel tema dichiarato del libro, che è la morte? Bisogna sottolinearlo con vigore, "Le Chemin de Paradis" è innanzi tutto un libro sulla morte. Se il suo autore avesse poi cessato di scrivere, si presterebbe poca attenzione a certe tesi di filosofia sociale che si possono ritrovare in tante altre reazioni contemporanee contro i movimenti popolari della metà dell'Ottocento. Il vero soggetto è la morte, e già questo è sorprendente, da parte di un giovane di venticinque anni, e merita che lo si osservi più da vicino.

Su otto racconti, sette trattano della morte. Fidia si suicida perché gli dèi gli hanno tolto il potere di animare le forme di

pietra, per punirlo della sua empietà. Il giovane schiavo Sirone viene ucciso dal suo padrone perché ha conosciuto «la voluttà mortale» ed è sopravvissuto, infrangendo così la grande legge per cui «la perfezione porta con sé la morte». Myrto, la nobile cortigiana di Arles, muore per aver preferito l'amore al piacere: il vescovo Trophime le rivela, durante la sua agonia, la saggezza del cristianesimo che bandisce l'amore «più lontano dei nove cieli», ma viene massacrato per aver predicato anche «l'orrore della morte solitaria» e «il vuoto e la paura della vita» e del piacere. L'umile pescatore si annega nelle acque dello stagno, perché la sua vita è diventata insopportabile da quando ha perduto la felice incoscienza della sua condizione, e si è appropriato del pericoloso privilegio di godere della Bellezza, dell'Amore, della Conoscenza. Simplicio è spinto a una morte crudele dalla sua sprezzante ricerca del piacere, dalla troppo precoce iniziazione al fascino della morte: è strangolato dalle due amanti, alle quali chiede soltanto un piacere simultaneo e superficiale. Ottavio, giovanissimo allievo in un collegio di preti, s'impicca col cordone dei veli dell'altare, e mentre commette peccati d'amore sta bene attento a tenersi addosso l'amuleto (Maurras dice lo scapolare) che assicura il Paradiso: questa storia s'intitola "La Bonne Mort", e Maurras l'ha soppressa interamente dalla riedizione del 1927, a causa della sua impertinenza. Oggi non è l'impertinenza del giovane che ci colpisce, ma la sua tragica bizzarria, con quella mescolanza di erotismo, di religiosità e di morte. L'ultimo racconto si svolge all'inferno, tra le ombre, eppure è meno fondamentalmente macabro: la morte non è che un pretesto. Gli schiavi di Critone rifiutano di ritornare sulla terra e di rivivere in un mondo alla rovescia, dove «il Cristo ebreo ha umiliato i forti ed esaltato i deboli».

In questi racconti, Maurras ha voluto dimostrare che la voluttà è mortale: passato il momento della divina pienezza della gioia, dell'amore, della bellezza, che è anche conoscenza,

l'uomo non ha altra scelta che fra la morte armoniosa e la decadenza laida, dolorosa. Raggiunta questa pienezza, tende dunque all'«eterno riposo», all'«invidiabile tranquillità».

Simplicio è divenuto, vedremo subito come, l'amante della Morte, una Morte sempre legata all'amore, o piuttosto a quello che oggi chiamiamo erotismo. «Soffrire e morire, con quanta eleganza si bilanciano questi due termini [...] Ne conosco altri due, è vero, che non presentano una minore armonia: gioire e ancora morire».

«Mi affezionai veramente solo ai luoghi dove si medita in pace sulla morte, le chiese, i sepolcri, i letti di sonno e d'amore».

Testo bizzarro, non è vero? in cui riconosciamo lo stesso rapporto fra il macabro e l'erotismo tipico dell'età barocca, del preromanticismo, oppure, anche oggi, del neo-sadismo di un Georges Bataille. Questi confronti sembrano paradossali solo perché conosciamo il Maurras più maturo.

Il tema della morte non compare soltanto nei passi che ne trattano in modo aperto e dichiarato: lo si sorprende mentre insorge senza motivo, come un'ossessione risalente dal profondo, quando meno ce l'aspettiamo. La morte non è un semplice tema di riflessione, è un linguaggio, un modo di dire altre cose. Eccone due esempi.

Simplicio racconta come ha scoperto, nella sua infanzia, il fascino della morte. Aveva sette anni. Una sua parente, una ragazza giovanissima, era morta. Egli accompagnò sua madre prima al capezzale della morta, poi al funerale. Fu colpito dalla bellezza del cadavere, steso sul letto funebre, dai giochi del sole e delle nuvole d'incenso sulla carne «luminosa e tutta in fiore», dall'«alabastro meraviglioso di quel viso spento».

Poi segue il corteo funebre con una «curiosità fremente, che il caso favorirà». Il cadavere era portato a volto scoperto, secondo un'antichissima usanza del Mezzogiorno mediterraneo. «Ci fu un urto, qualche portatore era inciampato

su una pietra, e la scossa si trasmise fino alla morta, le cui labbra lasciarono filtrare una goccia di sangue, seguita da un lungo getto di schiuma sanguigna. L'incavo delle guance, degli occhi ne era arrossato». Quest'incidente rivela a Simplicio che la morte è pace e impassibilità. Infatti, nessuno sembra turbato: il fratello della morta «si fece avanti e asciugò tranquillamente con un fazzoletto di batista quell'onda di sangue gelido». «Paragonavo dentro di me che cosa sarebbe avvenuto se lo stesso incidente, invece di capitare a quel freddo viso, fosse sopravvenuto a turbare mia madre e me, che eravamo vivi». Quante grida ed emozioni! «In quella memorabile sera del mio ottavo anno, invidiavo sotto sotto la pallida indifferenza della morte».

Vi sono dunque due diversi fenomeni: una cosa vista, scolpita in una memoria infantile, e un'idea della morte che è presentata come la concettualizzazione della cosa vista. Il rapporto fra le due ci sembra di fatto arbitrario, e abbiamo piuttosto l'impressione che la cosa vista s'imponga di per sé all'autore: l'idea ne è soltanto il pretesto.

Una cosa vista, ma potrebbe esser benissimo una cosa letta. Letta da un adolescente che ne abbia in seguito mutato il senso: letta in "Madame Bovary".

Emma è morta; dopo la veglia, le comari la vestono: «Guardatela... com'è graziosa ancora! Si giurerebbe che sta per alzarsi». Emma Bovary non dà la lezione d'impassibilità della morta osservata da Simplicio, è piuttosto il vivente affresco dei "funeral homes" americani.

«Poi si chinarono per metterle una corona. Bisognò sollevare un po' la testa e allora "un fiotto di liquido nero uscì come un vomito dalla sua bocca" - oh Dio mio! il vestito, fate attenzione! esclamò Madame Lefrançois. Aiutateci, diceva al farmacista [Monsieur Homais]. Avete paura, per caso?» L'emorragia cadaverica non è così frequente nella letteratura contemporanea, perché non si resti colpiti nel ritrovarla

insieme in Flaubert e in Maurras. Tuttavia, non ha lo stesso significato. In "Madame Bovary", simboleggia la morte laida, quella di Barbusse, di Remarque, di Sartre e di Genet. Nel "Chemin de Paradis", è trasformata in un'apologia della felice impassibilità. Ma che cosa valgono, in fondo, le interpretazioni: in entrambi i casi sono egualmente presenti le immagini brutali della morte.

Il secondo esempio è tratto dal racconto intitolato "Eucher de l'Ile". Eucher è un marinaio del lago di Berre. Durante la pesca notturna scopre, in acqua, il corpo di un annegato! Nel mito, questo corpo sommerso simboleggia la Bellezza, la Gloria, l'Amore, i doni della fortuna e della nascita. Eucher scopre così le meraviglie che le leggi tutelari gli avevano celate, e muore per questa rivelazione che lo strappa alla sua insensibilità. Il mito vale quel che vale: ma era proprio necessario, per esprimerlo in una parabola, immaginare la macabra stretta del vecchio pescatore e del cadavere putrefatto dell'annegato? Eucher infatti ha tirato su il cadavere nella sua rete di pescatore: «Il bel defunto fu attirato sui fianchi della barca e il pescatore poté coprirlgli il viso e le mani di baci, di lacrime appassionate, chiamandolo "dolce forma" e "testa adorata". Non badava al fatto che quei lembi di carne decomposta diventavano più molli ad ogni contatto e che stringeva fra le mani una confusa mistura che stava per trasformarsi in liquido». «Colui che stringeva così stretto sul cuore, lungi dal sembrare incorruttibile, colava come fango e cominciava a modellarsi esattamente su di lui, non senza esalare i più orribili sentori di morte.» Le parole della morte e dell'amore qui si fondono come nei mistici del Sedicesimo secolo, quelli dell'amor sacro e dell'amor profano.

Più ancora delle idee chiare e volontarie, questa utilizzazione delle immagini della morte, venute dalle pieghe più profonde delle antiche memorie, come le parole di una lingua, ci prova quanto il giovane Maurras degli anni 1890 fosse

ossessionato e "affascinato" dalla morte. Questo risulta da una lettura ingenua de "Le Chemin de Paradis". Maurras non ci è più tornato sopra. Una volta però, trentacinque anni dopo, si è lasciato sfuggire una discreta confidenza. Ringrazio Henri Massis e François Leger, che mi hanno consentito di coglierla. E' nell'ultimo racconto delle "Quatre Nuits de Provence", pubblicato nel 1930. Svegliato dal temporale, si ricorda che in una sera come quella era stato sorpreso dalla tempesta, in un canotto a remi. «Contemplare quella tempesta senza averne paura, non era un gran merito, poiché stavo attraversando una piccola crisi morale in cui la mia iattanza intellettuale di lettore di Schopenhauer [filosofo della morte, notiamolo di passaggio] era moltiplicata dagli acri ricordi, abbondantemente rimuginati, di alcuni grossi dispiaceri più personali [la sua sordità]. La vita non mi era molto dolce. Mi appariva sempre meno brillante. Ogni avvenire sembrava precluso. Da tre anni esercitavo tutto il mio coraggio nel prevedere senza ribellione che non avrei riacquistato il senso dell'udito, e questo m'induceva a una condizione di distacco in cui le più care amicizie elette, come i più potenti affetti naturali, non mi sembravano destinati ad avere un gran peso... A diciassette anni le piccole cose si trasformano spesso in un "tutto è finito" [sottolineato da Maurras]. Che cosa avevo da rimpiangere? dunque, che temevo? "Avrei fatto l'ultimo tuffo senza rimpianti"». «Le mie idee chiare... le mie convinzioni coscienti... volgevano tutte al desiderio dell'eterno riposo». Le confessioni involontarie de "Le Chemin de Paradis" ci provano che le tendenze profonde del suo subconscio erano anch'esse rivolte alla morte. Del resto Maurras aggiunge queste parole, che sembrano tratte direttamente dai suoi racconti giovanili: "Amavo la morte".

L'autore de "Le Chemin de Paradis" amava la morte. Quello delle "Quatre Nuits de Provence" non l'amava più da molto tempo, ma non l'aveva dimenticata, e il suo odio

assomigliava all'amore. Henri Massis ha mostrato come tutta l'opera di Maurras sia dominata dalla volontà di difendere la società da una morte sempre sovrastante. Sono portato a credere che questo sentimento della morte sia la grande originalità di Maurras. I sistemi che lo hanno preceduto sono fondati su certe condizioni della natura umana, del divenire dell'umanità, della tradizione e del progresso, da cui del resto egli ha attinto un po' dappertutto. Ma vi è stato mai un senso così forte e sempre presente dell'estrema fragilità delle umane dimore? Henri Massis ha ragione nello scorgervi una chiave essenziale.

Da parte mia, ho voluto dimostrare qui come questo atteggiamento del Maurras adulto sia stato l'opposto di quello del Maurras adolescente. Durante gli anni 1890-1900, senza dubbio determinanti per la sua formazione, è stato tentato nel profondo dal fascino della morte: in che modo gli abbia resistito, e cominciato a lottare contro di esso con tutte le sue forze e per tutta la vita, è questo il dramma che i suoi storici dovranno un giorno illuminare.

(Quest'articolo è stato pubblicato in «Études maurrassiennes», 1, 1972, Centre Charles-Maurras, Aix-en-Provence).

I MIRACOLI DEI MORTI

Oggi si sa che, nella seconda metà del Diciottesimo secolo, l'opinione illuminata si è messa in allarme per i «pericoli delle sepolture». E' il titolo di un saggio di Vicq d'Azyr, medico ben noto oggi agli storici, apparso nel 1778; una raccolta di fatti di cronaca che dimostrano il potere di contagio dei cadaveri, e descrivono anche i focolai di gas tossici che si formavano nelle tombe.

Certi funerali, celebri negli annali di questi primi igienisti, si trasformarono in ecatombi.

Così, in una calda giornata dell'agosto 1744, un portatore crollò a terra nell'aprire la cripta dei penitenti bianchi di Montpellier, per calarvi il corpo di un confratello defunto. «Appena scese nella cripta, lo si vide agitarsi con movimenti convulsi». Il frate penitente che volle soccorrerlo schivò per un pelo il pericolo: «Si fece sorreggere, scendendo, per un capo del suo sacco e del cordone, che diede a un altro fratello penitente. Appena ebbe afferrato l'abito del portatore, perdette il respiro. Venne tirato su mezzo morto. Ben presto riprese i sensi, ma gli restò una specie di vertigine e di stordimento, preludio ai movimenti convulsi e agli svenimenti che si manifestarono un quarto d'ora dopo». I suoi disturbi, per fortuna, «scomparvero grazie ad un salasso e ad alcuni cordiali». Ma «restò per molto tempo pallido e sfigurato, e da allora in tutta la città lo chiamarono il "resuscitato"».

Altri due penitenti tentarono di salvare il disgraziato

portatore che era sempre in fondo alla cripta, inanimato. Il primo, «sentendosi soffocare», ebbe il tempo di far segno che lo tirassero su. Il secondo, più robusto, fu vittima della sua forza e della sua audacia: «Morì quasi subito, appena fu sceso». Toccò allora morire al fratello del portatore, l'ultimo di questa serie catastrofica; perché allora tutti capirono a che cosa si esponevano e nessuno volle più arrischiare un nuovo tentativo, malgrado «le più pressanti esortazioni» del clero! A Nantes, nel 1774, durante un funerale in una chiesa, si spostò un feretro: subito si sparse un odore fetido; «quindici fra i presenti morirono poco tempo dopo; le quattro persone che avevano smosso i feretri soccomberono per prime, e sei preti presenti a questa cerimonia rischiarono di perire».

Sacche di vapore sotto pressione che esplodono: si legge nel diario dell'abate Rogier che «un becchino, lavorando nel cimitero di Montmorency, diede un colpo di pala ad un cadavere che vi era stato sepolto un anno prima, e fu subito atterrato dai vapori che ne uscirono», atterrato dall'esplosione.

Vapori «pestilenziali», che cioè diffondevano la peste o altre malattie contagiose, come il vaiolo: si cita un cadavere che «diffuse una malattia molto pericolosa in un intero convento». E il nostro medico conclude: «Si vedono spesso febbri maligne e putride, malattie periodiche, regnare nelle città più popolate, senza che sia possibile penetrarne la causa remota; non è probabile che questa causa, che ignoriamo e che ci è dimostrata solo dai suoi funesti effetti, sia semplicemente la sepoltura nelle città?» Esiste tutta una letteratura su questo soggetto. Citiamo, dopo Vicq d'Azyr, un altro autore, celebre per i suoi libri sull'educazione e sulla nobiltà mercantile, l'abate Coyer, che nel 1768 pubblicò "Étrenne aux mort et aux vivants".

Questa campagna di stampa diede ben presto dei risultati. Il regolamento allora istituito è in vigore ancor oggi: il decreto del 21 maggio 1765 del parlamento di Parigi sulle sepolture, che stabiliva il principio del trasferimento dei cimiteri fuori della

città di Parigi, il decreto del parlamento di Tolosa del 3 settembre 1774, sotto l'influenza di monsignor Lornénie de Brienne, la dichiarazione del re concernente le inumazioni del 10 marzo 1776, che vietava le sepolture nelle chiese e nelle città, la distruzione del cimitero degli Innocenti fra il 1785 e il 1787, e infine il decreto del 23 aprile anno Dodicesimo, che resta la base dell'attuale regolamentazione. Nello spazio di circa tre decenni, abitudini millenarie sono state sconvolte, e la principale ragione che i contemporanei fornirono della necessità di questo cambiamento, è stato il carattere infetto dei cimiteri tradizionali e i pericoli che essi rappresentavano per la salute pubblica.

La prima idea che viene in mente è questa: il progresso delle conoscenze riguardami la medicina e l'igiene, di cui si hanno altre prove, ha reso intollerabili certi fenomeni che erano stati tranquillamente accettati per secoli. La nuova igiene ha rivelato una situazione di cui prima nessuno si accorgeva.

Grosso modo, quest'interpretazione è esatta; ma le cose non sono andate così semplicemente.

In particolare, l'osservazione degli strani fenomeni di cui le tombe e i cimiteri erano teatro, ha preceduto la scoperta dell'igiene. Le preoccupazioni per la salute pubblica non erano assenti nei secoli Sedicesimo e Diciassettesimo; ma non erano le sole, né le più decisive. I fenomeni che Vicq d'Azyr e i suoi contemporanei spiegavano con le scienze naturali e la chimica, erano già noti, ma appartenevano ad un mondo insieme naturale e soprannaturale, dove intervenivano causalità ancora ammesse, che invece, alla fine del Diciottesimo secolo, furono relegate al rango di spregevoli superstizioni.

Non è stato l'occhio modernista del medico esperto d'igiene a vedere per la prima volta i vapori mortali e le esplosioni gassose delle sepolture tradizionali. Chi è stato allora? E' quel che vorrei cercar di dimostrare.

Un autore e un libro ci indicano la via da seguire. (1)

L'autore è Garman, medico tedesco, vissuto dal 1640 al 1708, di confessione luterana. I dizionari medici della fine del Diciottesimo secolo citano il suo nome come quello di un compilatore acritico di fatti di cronaca strabilianti, di prodigi inverosimili, di storie inventate dalla superstizione e dalla credulità popolare. Questi dizionari non hanno una parola d'apprezzamento per la lingua e lo stile di Garman, che pure scriveva un eccellente latino ciceroniano o erasmiano, e sapeva sfruttarne tutte le risorse espressive. In realtà Garman non è così ridicolo come affermano i medici illuministi della fine del secolo. E' soltanto, per nostra fortuna di storici, un testimone un po' in ritardo (di alcuni lustri) delle concezioni scientifiche che trionfarono dalla fine del Medioevo alla metà del Diciassettesimo secolo. L'alchimia, l'astrologia si mescolavano allora alla medicina moderna, la natura non era ben separata dal preter-naturale (questa parola esisteva) e dal sovrannaturale, e la conoscenza si fondava su una massa d'informazioni "ab mundo condito in hoc usque momentum", in cui Plinio il Vecchio aveva altrettanta importanza di un medico contemporaneo. Tuttavia, siccome tali informazioni erano trasmesse dal libro stampato, le epoche storiche che le documentavano erano l'antichità classica o il basso Impero, il Sedicesimo secolo e il principio del Diciassettesimo, e certi autori del Sedicesimo secolo che riprendevano i dati del Medioevo. Il Medioevo era conosciuto solo attraverso le citazioni del Sedicesimo secolo.

Il libro di Garman è intitolato "De miraculis mortuorum". Tratta di tutti i fenomeni osservati sui cadaveri. Il titolo piuttosto straordinario del capitolo che qui esamineremo, può essere tradotto così: "Dei suoni emessi dai cadaveri nelle loro tombe, simili a quelli dei porci che stanno mangiando; in tedesco "Schmaetzende Tode".

Garman parte da una serie di osservazioni, per la maggior parte tratte dalla letteratura, ma alcune anche di autori

contemporanei, e una anzi è stata fatta da lui.

E' notorio che da certe tombe, in certi momenti, provengono dei suoni. Secondo Baleus (1495-1563), dei rumori si levano ("ossa crepitasse") dalla tomba di papa Silvestro Secondo (Gerberto di Aurillac) ogni volta che un papa sta per morire. Fatti di questo genere sono normali. A Gutzen, nel 1665, si apre una bara parlante, non si trova nulla, si richiude, il fenomeno ricomincia.

L'autore stesso è stato testimone di questo fenomeno, durante la sepoltura di un papista - sospetto, dunque, ai suoi occhi di protestante. La bara è stata aperta, ma non si è notato nulla che potesse essere la causa della "pulsatio". Quei suoni, dunque, non corrispondevano a niente di visibile. Non è più lo stesso nel caso riferito da un correligionario luterano: «Un becchino, "Gothanos", mentre preparava una fossa, cadde in una bara imputridita che ormai non conteneva che ossa [quindi le carni erano consumate, pronte a trovar posto nell'ossario all'aperto, secondo la consuetudine]». Quando cercò di liberarsi, udì un suono «stridente, proprio come il soffiare di un'oca, e, nello stesso tempo, vide formarsi intorno alle ossa una massa di schiuma grande come un pugno, che esalava un tale odore che dovette chiudere la bocca e tapparsi il naso. Tuttavia rimase in un angolo per vedere che cosa sarebbe accaduto. Poco tempo dopo, la massa di schiuma scoppiò come una bomba che esplode, sprigionando una nuvola di fumo bluastro, e l'infezione dell'aria aumentò al punto che avrebbe perduto la vita se non fosse riuscito a uscire dalla tomba, e, una volta tornato a casa, a curarsi grazie a non so più che medicamento».

E' questo il tipo di storia che i medici igienisti della fine del Settecento ricorderanno. In Garman, alla fine del Diciassettesimo secolo, è un caso fra tanti altri.

Garman, in compenso, tende a dare un'importanza tutta speciale agli "Schmaetzende Tode", poiché gli hanno suggerito

il titolo del capitolo. E' una cosa terribile: "magis animum tenet suspensum". «Prima dell'attacco di una mortale epidemia [un presagio, dunque, come i suoni che uscivano dalla tomba di Gerberto; nei secoli Sedicesimo e Diciassettesimo, annuncia la peste], certi defunti sepolti, soprattutto del sesso debole [attenzione: si sa che gli stregoni sono quasi sempre donne], divorano il loro sudario e le loro vesti funebri emettendo un grido acuto simile a quello dei porci quando mangiano, donde il nome popolare di "Schmaetzende Tode". Le succhiano, le mangiano, le divorano, le inghiottono finché possono». Non è possibile contestare l'esattezza di tale fenomeno. E' stato osservato molto spesso, vicino a Friburgo nel 1552, in Lusazia e in Slesia nel 1553, a Martisborg nel 1565, a Schiefelbein nel 1581-1582, e altrove. Quando un simile fatto si verifica, è il segno di una terribile epidemia che sta per abbattersi su una città, o su una famiglia.

Avvertiti, gli uomini del paese cercano di rintuzzare la violenza con la violenza. «Aprono le tombe, strappano dalla mascella dei morti il sudario inghiottito. E, con un colpo di pala, tranciano la testa del cadavere divoratore, pensando così di metter fine contemporaneamente a quel mordere e succhiare e all'epidemia che esso preannuncia». Così è accaduto in Polonia, nel 1572, e la peste è cessata solo quando i cadaveri sono stati decapitati. Erano corpi di streghe? Garman rinvia ad un passo del "Malleus maleficarum": «Uno di noi Inquisitori trovò una cittadella quasi svuotata dei suoi abitanti dalla morte. Altrove, correva voce che una donna [morta] e sotterrata avesse a poco a poco mangiato il sudario nel quale era stata sepolta; e che l'epidemia non potesse cessare finché quella non avesse mangiato il sudario tutto intero e non l'avesse digerito [Garman ha lasciato cadere questa superstizione]. Si tenne consiglio a questo proposito. Il capo della polizia e il sindaco della città, scavando la tomba, trovarono quasi la metà del sudario preso nella bocca, nella gola e nello stomaco, e già digerito. Davanti a

questo spettacolo il capo della polizia, sconvolto, sguainò la spada, e tagliata la testa la gettò fuori della fossa, e la peste cessò».

A dire il vero, Garman non crede né al potere degli stregoni morti (morta la bestia, morto il veleno) né all'efficacia di un provvedimento che è diretto contro i sintomi, non contro la causa. Tuttavia, i fatti restano, e il nostro autore cerca di spiegarli: azione di vampiri o di stregoni, di animali necrofagi, effetti dell'epidemia sui cadaveri degli appestati (una causa fra tante altre, cui Garman non dà un'evidente priorità), effetti del gran fuoco interno della Terra. Ma tutte queste cause, in cui si mescolano il meraviglioso e il naturale, non sono determinanti. Il vero autore di questi macabri fenomeni è il Demonio, strumento della collera e della vendetta di Dio: "corporum princeps", dice Garman citando la cabbala, "Dei carnifex", citando Lutero.

E' lui che, "sub persona mortuorum", grida, morde, mangia nelle tombe. "Sub persona" va inteso: sotto le sembianze del cadavere; perché Garman, timidamente del resto, avanza l'ipotesi che questi fenomeni forse non appartengono tutti alla realtà, ma all'illusione, in una popolazione atterrita dal pericolo della peste: «Forse il demonio non grida nelle tombe dei morti, ma all'orecchio dei vivi superstiziosi». Un'ipotesi come un'altra, che non cambia in nulla il fatto essenziale: l'intervento dei demoni che godono delle future disgrazie degli uomini, e tentano con i loro prodigi di distoglierli dal timor di Dio. Lasciamo Garman a queste speculazioni demonologiche, che si collocano nella linea di Bodin, spesso citato. L'importante, per noi, è di constatare che il cimitero - o anche la chiesa in quanto luogo di sepoltura - è divenuto uno spazio abitato dal diavolo, e mal difeso dalle benedizioni rituali, perché la benedizione delle tombe era allora considerata come un esorcismo, come un modo di allontanare il diavolo. Precauzione che, a quanto pare, non

impedisce ai russi, secondo Thomas Bartholin, di sciabolare l'aria dei cimiteri pronunciando una formula destinata a rispedire all'inferno i demoni presenti. In realtà, come sappiamo, si consacrava la chiesa e il suo cortile, l'"atrium", per separarla dal mondo profano. Questo spazio non veniva benedetto a causa dei morti, ma i morti erano sotterrati in quello spazio perché era già consacrato. Gli autori del Sedicesimo e Diciassettesimo secolo hanno dimenticato questi motivi, e interpretano la benedizione in funzione del legame che ormai immaginano fra il diavolo e il cimitero.

Si tratta effettivamente di un nuovo concetto, nato alla fine del Quindicesimo secolo e nel Sedicesimo, e non tanto nel popolo, quanto fra i "litterati", uomini di scienza e di chiesa, gli stessi che organizzavano la caccia alle streghe.

Nel Medioevo, il cimitero era un luogo pubblico, d'incontro, di giochi, nonostante l'esposizione di ossa e i resti di cadaveri mal ricoperti che affioravano al suolo. Le esalazioni, denunciate più tardi come malefiche e anche insalubri, esistevano certamente, ma non vi si prestava nessuna attenzione. D'altra parte, il diavolo entrava nel cimitero solo per reclamare un corpo che gli fosse stato sottratto per uno stratagemma del defunto, il quale per i suoi peccati non avrebbe avuto il diritto di riposare in terra consacrata. Il fatto è che la sepoltura "ad sanctos" implicava la salvezza dell'anima. Papa Gregorio Primo racconta alcune storie di questo genere, riferite ai monaci del suo convento. I morti dannati non tornavano al cimitero: frequentavano piuttosto il luogo dove erano morti, per esempio i campi di battaglia. Si può pensare che questa mentalità medievale si sia conservata molto a lungo negli strati popolari: ancora nel Diciassettesimo e Diciottesimo secolo, il cimitero degli Innocenti era sempre un luogo di riunione e di passeggiate. Per questo suppongo che il mutamento sia venuto piuttosto dai "litterati", dalla loro interpretazione scientifica delle emozioni popolari. Lo spazio

del cimitero e delle tombe è stato dunque, intorno al Sedicesimo secolo, occupato dal diavolo, e i fenomeni che senza dubbio erano sempre esistiti tra l'indifferenza generale sono stati allora attribuiti al diavolo, e sono diventati prodigi affascinanti e terribili; e i dotti, medici, astrologi, alchimisti, compilatori di storie naturali hanno loro consacrato lunghe analisi. Il capitolo "De cadaveris... sonantibus" di Garman conta trentasei fitte pagine a stampa! L'interesse per queste manifestazioni è stato aumentato anche dalla paura delle epidemie, della peste, di cui ci si preoccupava d'impedire il contagio. Una relazione costante si era ormai stabilita fra la peste, il demonio e i prodigi dei morti. E' nata allora una scienza dei cadaveri e delle tombe, sparsa in molti libri citati da Garman, legata insieme alla medicina, alla demonologia, all'astrologia, alla storia naturale, all'osservazione ingenua: scienza di cui il "De miraculis mortuorum" vuol essere il manuale.

I casi d'infezione, di esalazioni di gas e odori fetidi hanno il loro posto in questo manuale, ma fra molti altri fenomeni di cui il moderno senso critico non ammette più la realtà fisica.

Nella seconda metà del Diciottesimo secolo, i medici, in nome di una concezione nuova che è già la nostra, rifiutarono la scienza umanistica dei cadaveri, e operarono una selezione nel repertorio dei fenomeni riferiti dai loro predecessori. Respinsero i prodigi, attribuendoli alla credulità, e mantennero i fatti che avevano già osservato nella loro vita quotidiana: cioè i fatti di cronaca che provavano l'insalubrità dei cimiteri e delle usuali pratiche di sepoltura.

Questi fatti, perciò, sono stati ritenuti diabolici da quelli che li hanno scoperti, prima di essere interpretati, alla fine del Diciottesimo secolo, in termini d'igiene nel quadro di una concezione scientifica molto vicina alla nostra.

(Comunicazione alla Société de démographie historique, maggio 1974).

NOTE

Nota 1. L.C.F. GARMAN, "De miraculis mortiorum",
Dresden, 1709. In particolare pp. 106-142.

IL SENSO MODERNO DELLA FAMIGLIA NEI TESTAMENTI E NELLE TOMBE

Questo articolo propone alcune riflessioni sulla nascita del senso moderno della famiglia, ispirate dalle clausole pie dei testamenti e dalle tombe.

Ma, prima di tutto di quale «famiglia» si tratta? Non si tratta né della famiglia patriarcale, estesa a vari nuclei familiari o a parecchie generazioni, e che forse è esistita solo in casi eccezionali, né della famiglia dei nostri tempi, ridotta ai genitori e ai figli ancora dipendenti.

Una favola di La Fontaine (libro quarto, 22) descrive assai bene quel che s'intendeva per «famiglia» verso il 1660, quando fu composta.

L'allodola ha fatto il nido in un campo di grano, un po' tardi nella stagione, e spia il giorno della mietitura per «sloggiare senza strepito». Incarica i suoi piccoli di ascoltare bene i discorsi del padrone del campo, quando fa il giro della proprietà con suo figlio: "Le possesseur du champ vient avecque son fils.

Les blés sont mûrs, dit-il, allez chez nos amis Les prier que, chacun apportant sa faucille, Nous vienne aider demain dès la pointe du jour".

Il gruppo degli amici è il primo ad essere invitato. Ma è troppo lontano e troppo indifferente: "L'aube du jour arrive et d'amis point du tout". (2) Il padrone ha capito di non poter contare sugli amici. Eppure a quei tempi l'amicizia aveva

un'importanza maggiore che nei nostri, e nei testamenti si dimostrava agli amici una considerazione pari a quella dovuta ai parenti. Un testatore del 1646 prega sua moglie e i suoi figli «di sentire [per la tomba e il funerale] il parere e il consiglio in tutto l'affare dei Signori [illeggibile], suoi buoni amici, e questi prega umilmente, così come gli hanno fatto l'onore di amarlo da vivo, che dopo la sua morte vogliano conservare quest'affetto verso i suoi...» La negligenza degli amici era colpa grave e poco comune. Il padrone deve passar oltre: "Mon fils, allez chez nos parents Les prier de la même chose". (3) E' chiaro che questi parenti non abitano insieme al padrone e a suo figlio («andate dai nostri parenti»), ma possono essere molto vicini per sangue o matrimonio. Si capisce così lo spavento degli uccellini: «i suoi parenti, ha detto». Ma neanche i parenti arrivano. Allora il padrone deve trarre la morale, e dice al figlio che l'accompagna sempre: "Il n'est meilleur ami ni parent que soi-même Retenez bien cela, mon fils. Et savez-vous Ce qu'il faut faire? Il faut qu'avec notre famille Nous prenions dès demain chacun notre faucille..." (4) Il testo è chiaro. La famiglia, in questo caso, esclude i «parenti» che vivono altrove, ma comprende tutti quelli che abitano sotto lo stesso tetto, figli e servi compresi che dipendono dallo stesso «padrone»: «la "nostra" famiglia». Il padrone della famiglia è anche il padrone del campo. Per molto tempo non si sono distinte le nozioni oggi ben separate, di paternità e di proprietà, di famiglia e di patrimonio. La Fontaine, nel Diciassettesimo secolo, faceva la stessa confusione di san Girolamo nel Quarto. Questi traduceva con "pater familias" la parola greca "oikodespotes", letteralmente padrone di casa. Il "pater familias" della "Vulgata" non è necessariamente un padre di famiglia, nel senso attuale, ma un proprietario di uomini e di beni: il padrone del campo. Se ne può concludere che un povero non poteva essere "pater familias".

Nella prima metà del Diciottesimo secolo, lo stile e il tono

dei testamenti sono cambiati, e anche la loro funzione: questo cambiamento è in rapporto con il senso della famiglia.

Fino ai primi del Diciottesimo secolo, questa funzione era la stessa che era sempre stata dal Medioevo: religiosa. Lo scopo del testamento era di costringere l'uomo a pensare alla morte mentre era ancora in tempo. Senza dubbio nel Diciassettesimo secolo, il testamento non era più registrato dai parroci, non era più considerato proprio come un sufficiente «passaporto per il cielo», (5) e non si estrometteva più dalla terra consacrata chi era morto intestato, come fosse scomunicato. Ma, se il testamento non era più un atto quasi sacramentale, restava pur sempre un atto religioso in cui il testatore esprimeva, per mezzo di formule più spontanee di quanto si creda, la sua fede, la sua fiducia nell'intercessione della «Corte celeste», e disponeva di quel che ancora gli era più caro: il suo corpo e la sua anima. La parte più lunga del testo è sempre "ad pias causas": la professione di fede, la confessione dei peccati e la riparazione dei torti, l'elezione della sepoltura e, infine, le numerose disposizioni a favore dell'anima: messe, preghiere, che cominciavano fin dall'agonia ed erano celebrate a date fisse, in perpetuo. Si resta colpiti dalla minuzia dei particolari: il testatore non lasciava nulla né al caso né all'affetto dei suoi. Sembra che non abbia più fiducia in nessuno. Certo il suo letto d'ammalato era circondato da parenti, da amici «spirituali» e «carnali». La camera di un moribondo era un luogo pubblico. Ma parenti e amici diventavano estranei al dramma che vi si stava svolgendo, e che neppure vedevano; questo dramma metteva il moribondo alle prese col divino Giudice, gli accusatori diabolici, i santi patroni. Era completamente solo. Soltanto a lui spettava provvedere alle garanzie per la salvezza della sua anima, riceverne la formale assicurazione, secondo le clausole di quel contratto di salvezza spirituale che era il testamento. Può contare solo su di esso, deve imporre le sue volontà agli eredi, moglie o figli, monastero o fabbrica. Con

durezza da leguleio, tipica di ogni uomo dell'"ancien régime", non risparmia nessun dettaglio: né un grammo di cera né un "De profundis". Prescrive che i lasciti pii e la loro destinazione siano affissi in chiesa su un materiale non deperibile, pietra o ottone, per scongiurare l'oblio delle future generazioni. Di rado il testatore si rimette alla discrezione di un coniuge, di un amico, e, quando lo fa, è piuttosto per volontà di umiliazione e di semplicità che per assoluta fiducia.

Così la famiglia non partecipa alle disposizioni prese dal testatore per il riposo della sua anima e la scelta della sepoltura. Si arriva addirittura a chiedersi se assisteva sempre al servizio funebre e ai funerali. Il lutto costringeva la vedova a restarsene in casa. Perché il testatore deve, in certi casi, esigere la presenza dei suoi figli, come se non fosse una cosa ovvia? Ad ogni modo, la famiglia è assente, se non dalle cerimonie funebri, almeno dalle clausole religiose del testamento (salvo la scelta della sepoltura, come si vedrà più avanti).

Che cosa avviene nel Diciottesimo secolo? La famiglia, in apparenza, non è diventata molto più presente, ma il suo silenzio ha un diverso significato, perché la funzione e lo scopo del testamento sono mutati, e la famiglia si è sostituita al testamento per l'adempimento dei voti pii.

Si nota, infatti, che le clausole religiose vengono sbrigate in poche frasi convenzionali, quando non scompaiono del tutto. Il testamento diventa semplicemente quel che è rimasto fino ai nostri giorni, un atto di diritto privato, per la ripartizione dei beni del defunto.

Come spiegare questo cambiamento? Si pensa subito al progresso dell'indifferenza religiosa nell'età dei lumi. Ma sappiamo che la pratica religiosa non era allora meno diffusa che nel Diciassettesimo secolo, e probabilmente lo era di più che nel Quindicesimo o Sedicesimo secolo. Le fondazioni religiose, in effetti, restavano importanti. D'altra parte esistono, soprattutto nella Francia meridionale, segni indiscutibili della

fedeltà del Diciottesimo secolo alle devozioni della morte: quasi ogni chiesa ha una cappella della buona morte o delle anime del purgatorio, e in quest'epoca sorge una nuova iconografia del purgatorio. (6) Non si può dunque spiegare la scomparsa delle clausole pie del testamento con un'anacronistica laicizzazione del sentimento religioso.

E' il rapporto fra l'uomo e la sua famiglia che è cambiato: l'uomo che sente la morte ormai vicina non è più solo di fronte al suo destino. I parenti, la famiglia, che un tempo erano tenuti al margine della scena finale, accompagnano il morente fino alla sua ultima dimora e, da parte sua, il morente accetta di dividere con loro il momento che una volta riservava a Dio o a se stesso. Senza dubbio si è verificato allora un mutamento dell'escatologia comune, un attenuarsi della paura del Giudizio e dell'Inferno, o dell'Aldilà, ma soprattutto è intervenuto, sia nel devoto sia nel miscredente, un mutamento del sentimento familiare. Il morente non ha più lo stesso atteggiamento di diffidenza verso i suoi parenti: non ha più bisogno di garanzie legali, di testimoni, di notai, per assicurarsi il rispetto delle sue ultime volontà, almeno quelle riguardanti il suo corpo e la sua anima (per il patrimonio, le vecchie precauzioni sono sempre legittime!). Bastava che le sue volontà fossero state espresse oralmente, perché impegnassero i cari sopravvissuti. Un'affettuosa fiducia era subentrata alla diffidenza. Nella vecchia società, il moribondo affermava al tempo stesso la sua indipendenza nei riguardi della famiglia e la dipendenza della famiglia da lui. Dal Diciassettesimo secolo in poi, il morente si è abbandonato, anima e corpo, alla sua famiglia. La scomparsa delle clausole sentimentali e spirituali dal testamento è il segno del consenso del malato o del morente a tirarsi da parte e ad esser preso a carico dalla famiglia.

Abbiamo detto che nella vecchia società, fino al Diciottesimo secolo, l'uomo si trovava solo di fronte all'approssimarsi, o anche all'idea, della morte. O, per meglio

dire, la sua anima si trovava sola. Durante il primo millennio, non si concepiva la morte come una separazione dell'anima dal corpo, ma come un sonno misterioso dell'essere indivisibile. Per questo era importante soprattutto scegliere un luogo sicuro per attendervi "in pace" il giorno della resurrezione. A partire dal Dodicesimo secolo, si credette che, al momento della morte, l'anima abbandonasse il corpo, e che subisse immediatamente un giudizio individuale, senza attendere la fine dei tempi: la solitudine dell'uomo davanti alla morte è lo spazio in cui questi prende coscienza della sua individualità, e le clausole pie del testamento sono i mezzi per salvare questa individualità dalla distruzione temporale e conservarla nell'al di là. Le nuove disposizioni concernenti il riposo dell'anima si aggiungevano alla tradizionale preoccupazione della scelta della sepoltura. «Dò la mia anima a Dio, lascio il mio corpo alla chiesa degli Agostiniani e nella sepoltura dei miei», scrive, nel 1648, nel suo testamento, un consigliere al parlamento di Tolosa.

Se l'anima è sola davanti alla morte («io dò»), il corpo è «lasciato» insieme alla Chiesa e alla famiglia. All'inizio del Medioevo, la legislazione ecclesiastica aveva esitato se dare la preferenza alla famiglia oppure alla parrocchia nella scelta della sepoltura: la famiglia ebbe il sopravvento. Dal Quattordicesimo al Diciottesimo secolo, la scelta della sepoltura s'ispira dunque a due considerazioni: la pietà religiosa verso la parrocchia, un ordine religioso, un santo, una confraternita - e la pietà familiare: «Alla chiesa di Saint-Sernin, la sua parrocchia, nella tomba dei suoi antenati» (1690); «nel cortile della chiesa di Saint-Sernin dove sono le mie due sorelle» (1787); «nel cimitero dei Santi Innocenti nel luogo dove sua moglie e i suoi figli deceduti sono inumati» (1604).

Se ci si limitasse alla letteratura testamentaria, si direbbe che il senso familiare fosse riservato al periodo "post mortem". Sarebbe sbagliato? Allora la famiglia non era destinata ad

inquadrare la vita quotidiana, interveniva soprattutto quando la «quotidianità» cessava, sia nelle grandi crisi della vita, sia nella morte. A partire dal Diciottesimo secolo, la famiglia è entrata nella «quotidianità» e l'ha occupata quasi per intero.

Così il carattere apparentemente familiare delle sepolture, dalla fine del Medioevo, è il segno di una tradizionale solidarietà collettiva più che l'espressione di un'affettività moderna. Perciò non bisogna leggere le clausole testamentarie con il sentimento di un uomo d'oggi.

E prima di tutto, che cosa significava: essere seppellito accanto ai propri antenati o alla moglie? Dimentichiamo per un momento quel che la storia dell'arte c'insegna con abbondanza di particolari sulla scultura funeraria. Le tombe materializzate attraverso un monumento, infatti, furono per lungo tempo assai rare e riservate ai più grandi della Chiesa, della nobiltà o della Toga. La maggior parte dei testamenti non parla di monumenti. Designa il luogo della sepoltura, ma spesso non si preoccupa di renderla visibile. Il luogo della sepoltura resta anonimo. Quando un testatore sceglieva la stessa sepoltura dei suoi antenati, o del suo coniuge, ciò non significava che sarebbero stati riuniti in una stessa tomba, ma che i loro corpi sarebbero stati nello stesso recinto religioso, in una zona designata dalle stesse devozioni, e non lontani fra loro. Si auspicava soltanto: il più vicino possibile: «Nella Chiesa del Val-des-Écoliers, nel luogo della sua defunta moglie, o lì accanto» (1401); «Ai Santi Innocenti, vicino al luogo dove furono sepolti suo padre e sua madre, o altro luogo accanto ad esso» (1407); «il più vicino possibile», si dice spesso nel Sedicesimo e Diciassettesimo secolo. In compenso, si preciserà con grande abbondanza di dettagli il luogo, se è stato scelto a causa di una particolare devozione.

Dal Tredicesimo al Diciassettesimo secolo, diventerà sempre più frequente l'abitudine di designare, per mezzo di un'iscrizione, di un'immagine dipinta, di un monumento, il

luogo preciso della sepoltura o anche solo la sua vicinanza: questi segni evocaranno la famiglia, con il blasone, con il ritratto dei defunti e dei loro figli inginocchiati.

Ma qui esamineremo un altro aspetto dell'evoluzione che sottrae i morti all'anonimato, e li riunisce in quel che diventerà, nel Diciannovesimo e Ventesimo secolo, in Francia, «la cripta di famiglia»: è la storia di una tomba collettiva e già familiare: la «cappella funeraria». Questo nome, cappella funeraria, i contemporanei non lo conoscevano. Si diceva «una cappella»; si fondava o si concedeva una cappella, la quale comprendeva l'edificio, il culto che vi si celebrava con determinate intenzioni, il prete o cappellano che riceveva una rendita e, infine, la «cripta» con soffitto a volta, per uso funerario. Vi erano cappelle private, cioè di famiglia, e cappelle di confraternite. Nel Diciassettesimo secolo, non si dice più soltanto «cappella», e si parla piuttosto di «cripta», come se l'uso funerario avesse il sopravvento. Nel 1604, i fabbricieri della chiesa di Saint-Jean-en-Grève concedono a Jérôme Séguier, consigliere di Stato, presidente del Gran Consiglio, una «cripta» «sotto e vicino» all'altare della cappella costruita dalla parte del cimitero, col diritto di mettervi uno o più epitaffi, «in considerazione del dono fatto dal detto Presidente di una vetrata per questa cappella». Senza dubbio, come era consuetudine, il presidente donatore si era fatto dipingere, in atteggiamento di preghiera, in un angolo della vetrata.

Questi segni visibili testimoniavano del carattere insieme funerario e familiare della cappella, senza che fosse sempre necessario aggiungervi un monumento più esplicito: l'intera cappella costituiva la tomba.

A Saint-Jean-en-Grève, nel 1642, i fabbricieri accordano ai tre figli di Jehan de Thimery «di far trasportare il corpo del loro padre dal luogo dov'è inumato nella detta chiesa [in piena terra, ma forse dentro una bara di piombo] in una delle cripte sotto la cappella della Comunione che è la quarta ed ultima vicino alla

porta che dà accesso agli ossari, per dimorarvi in perpetuo e mettervi i corpi della sua famiglia. Nella quale cappella i fabbricieri hanno loro permesso di far mettere un epitaffio secondo le disposizioni del detto defunto».

A Saint-Gervais, nel 1603, il sire Niceron riceve dalla fabbrica il diritto di far costruire «una cappella e oratorio a sue spese», da chiudere a chiave. «La dama Niceron, i suoi figli, posterì e discendenti in perpetuo» potranno, in questa cappella, «ascoltare il servizio divino e farvi una cripta della stessa larghezza quando sembrerà loro opportuno e farvi inumare i corpi del detto sire, figli e congiunti». Spesso i membri della famiglia assistevano alla messa all'interno di questa cappella, su banchi che erano loro riservati, sopra i loro morti.

Un testamento del 1652 mostra come il bilancio di una cappella comportasse nel medesimo tempo la creazione della cripta e il mantenimento di un cappellano: il testatore vuole che dopo la sua morte il suo corpo e quello «della mia diletteissima defunta moglie» siano «portati insieme nella mia chiesa di Courson e saranno posti entrambi nella cripta della mia cappella che vi ho fatto costruire a tale scopo e per mezzo di una donazione [...] a condizione che siano prese trecento libbre ogni anno [...] per il mantenimento di un cappellano il quale io voglio e intendo che celebri tutti i giorni dell'anno in perpetuo la Santa Messa nella mia cappella della chiesa del suddetto Courson in memoria mia e della mia defunta moglie».

Queste cappelle restavano di proprietà della famiglia. Eccone una che, nel 1661, apparteneva alla famiglia Thomas da più di un secolo. Charles Thomas, procuratore allo Châtelet, vuole essere sepolto nella «chiesa dei Reverendi Padri Carmelitani della piazza Maubert, nella sepoltura dei suoi antenati che è nella cappella di San Giuseppe, sotto una grande tomba [senza dubbio una grande lastra di pietra come ne esistono molte, con l'iscrizione: Sepoltura di X e dei suoi] [...]

dove sono sepolti Jean Thomas e Nicole Gilles [...] suoi avi, l'avvocato Jean Thomas, ricevitore delle imposte e altre taglie a Nemours, e Pierrette Coussé, sua moglie, suoi genitori, del quale avo Jean Thomas c'è nella detta cappella un epitaffio di rame e marmo [distinto dalla «grande tomba»] il quale epitaffio porta la fondazione di una messa per ogni giorno di Venerdì in perpetuo alle ore nove, essendo trascorsi più di cento anni da quando il detto epitaffio è stato posato; nella quale sepoltura sono inumate anche Catherine e Marie Thomas sue sorelle».

Queste cappelle sono le uniche tombe di famiglia che l'"ancien régime" abbia conosciuto. Era consuetudine che le cappelle laterali delle chiese appartenessero ad una famiglia o ad una confraternita. Quando, a Nizza, la cattedrale fu ricostruita dalle fondamenta nel Diciassettesimo secolo, nel quartiere basso dove la città era slittata dalla cima della sua acropoli medievale, le cappelle laterali furono costruite sia a spese dei Doria, dei Turati, dei Torrini, sia dalle confraternite di muratori e tagliapietre.

Le cappelle laterali delle chiese ad uso funerario, anche suddivise, erano insufficienti, e non potevano diventare un sistema generale di sepoltura. Appartenevano a famiglie aristocratiche e ricche. Malgrado il loro scarso numero, corrisposero, nel Diciottesimo secolo, a un'immagine ideale della sepoltura, e infatti servirono da modello alle tombe dell'età romantica.

E' noto che, alla fine del Diciottesimo secolo, in Francia fu vietata l'inumazione nelle chiese e nelle città: nuovi cimiteri furono creati alle porte di Parigi. Vi si costruirono due tipi di monumenti: alcuni, piccoli, destinati a un individuo o ad una coppia, s'ispiravano a forme antiche e a un simbolismo tradizionale, stele, colonna spezzata, sarcofago, piramide... Altri, più grandi, erano copie di cappelle gotiche ed erano destinati a una famiglia. Nel cimitero del Père-Lachaise, la prima di questo tipo, verso il 1815, è la «cappella sepolcrale della

Famiglia Greffulhe», riprodotta nelle guide dell'epoca.

Così, durante la prima metà del Diciannovesimo secolo, l'usanza della tomba di famiglia è divenuta comune, e questa ha preso la forma di una «cappella».

Le prime tombe collettive dei nuovi cimiteri sono dunque state imitazioni su scala appena ridotta delle cappelle laterali delle chiese. In seguito, verso la metà del secolo, il procedimento divenne banale; la cappella fu miniaturizzata, ridotta a una piccola edicola, ma conservò le forme e gli elementi tradizionali, il cancello d'entrata, le vetrate, l'altare, i ceri e l'inginocchiatoio: Famiglia X. In queste tombe di famiglia, decine di corpi si sono talvolta accumulati per più di un secolo, con il consenso della legge. La forma della cappella gotica fu abbandonata alla fine del secolo.

Nel Diciannovesimo secolo e all'inizio del Ventesimo, e ancor oggi nelle classi popolari, i francesi testimoniano un grande attaccamento a queste tombe di famiglia in cui spesso riposano tre o quattro generazioni.

In un mondo che si trasforma, in una società mobile, la tomba è diventata la vera casa di famiglia. In una località della periferia parigina. solo pochi anni fa, una vecchia lavandaia aveva comprato in fretta, mentre era ancora in vita, la sua tomba, come un principe del Rinascimento. Aveva destinato questa tomba anche ai suoi figli. Un giorno, litigò col genero. Allora, per punirlo, lo scacciò dall'unico luogo che considerasse come suo in perpetuo: «Gli ho detto che non sarà mai sepolto nella mia tomba».

Ecco, perciò, come si passa dalle cappelle dei donatori nelle chiese dal Quattordicesimo al Diciottesimo secolo, alle cripte di famiglia dei cimiteri contemporanei.

Fin dall'origine, la cappella «privata» è stata considerata come un luogo riservato alla famiglia e ai suoi morti. In uno dei testi sopra citati, si è osservato che l'acquirente di una cappella aveva fatto esumare il corpo di suo padre per trasportarlo nella

sua cripta, dove sarebbero discesi a loro volta gli altri membri della famiglia. La sepoltura nella «cripta» riservata ad una famiglia contrasta con l'inumazione comune, solitaria e anonima. Il bisogno di riunire in perpetuo, in un luogo riservato e chiuso, i morti della famiglia, corrisponde a un nuovo sentimento che si è poi esteso a tutte le classi sociali nel Diciannovesimo secolo: l'affetto che lega i membri viventi della famiglia è riversato sui morti. Così la cripta di famiglia è forse l'unico luogo che corrisponda a una concezione patriarcale della famiglia, in cui sono riuniti sotto il medesimo tetto parecchie generazioni e parecchi nuclei familiari.

(Quest'articolo è stato oggetto di una comunicazione al convegno sulla famiglia, Cambridge, Group for Population Studies, settembre 1969).

NOTE

Nota 1. «Il padrone del campo arriva con suo figlio. / Maturo è il grano, dice, andate dagli amici / A pregarli che, ciascuno con la sua falce, / Vengano ad aiutarci domani appena giorno».

Nota 2. «Spunta l'alba, ma di amici neanche l'ombra».

Nota 3. «Figlio mio, andate dai nostri parenti / E pregateli della stessa cosa».

Nota 4. «I nostri migliori amici e parenti siamo noi stessi, / Tenetelo bene a mente, figliolo. E sapete / Cosa bisogna fare? Bisogna che con la nostra famiglia / Da domani prendiamo ciascuno la nostra falce...» Nota 5. L'espressione è di J. Le Goff.

Nota 6. G. e M. VOVELLE, "La mort et l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du Purgatoire", in «Annales E.S.C.», 1969, pp. 1601-1634. [Quest'articolo è stato scritto prima della lettura di "Piété baroque et Déchristianisation" di M. Vovelle, cit.]

CONTRIBUTO ALLO STUDIO DEL CULTO DEI MORTI NELL'ETA' CONTEMPORANEA

Sembra proprio che, nel Medioevo cristiano e durante lunghi secoli, i morti non abbiano dato grandi preoccupazioni ai vivi. Oggi non ci è sempre facile immaginare con precisione le pratiche funebri di quei tempi, e penetrarne il significato. I testi vanno ricercati nelle collezioni canoniche, le visite dei vescovi, gli statuti delle confraternite; da questi non si può ben capire come le cose andassero veramente. Ma anche questo silenzio è significativo. Sembra proprio che la società di allora fosse soddisfatta del suo comportamento verso i morti, che non avesse alcuna ragione di modificarlo e per conseguenza di descriverlo. Non si parla delle cose tanto familiari da passare ormai inosservate.

Questo silenzio, interrotto appena al tempo delle guerre di religione, per vietare ai riformati i cimiteri cattolici, cessa d'un tratto a metà del Diciottesimo secolo. Sorge allora un gran movimento di contestazione: numerose pubblicazioni, memoriali, petizioni, inchieste trattano di inumazioni e cimiteri, e rivelano, con la loro quantità e serietà, quanto fosse ormai turbata l'opinione pubblica, e turbata nel profondo, da pratiche funerarie che l'avevano lasciata insensibile per secoli. Adesso i morti costituivano un problema.

Per comprendere la nuova inquietudine del Diciottesimo secolo, bisogna sapere quale fosse allora «lo stato dei cimiteri» (espressione dell'epoca), e il posto che occupavano nella

sensibilità e nella mentalità del Medioevo.

Diremo, in modo sbrigativo, che nel Medioevo si usava seppellire "ad sanctos", cioè il più vicino possibile alle tombe dei santi o alle loro reliquie, in uno spazio consacrato che comprendeva insieme la chiesa, il suo chiostro, le sue dipendenze. La parola "coemeterium" non designava necessariamente il luogo riservato alle inumazioni, ma l'"azylus circum ecclesiam", tutto il recinto che circondava la chiesa e che beneficiava del diritto d'asilo. Si seppelliva dappertutto all'interno di questo recinto, nel cortile, "atrium", nei chiostri che presero il nome di ossari e divennero i cimiteri in senso stretto, conservati ancor oggi. Ognuno precisava, nel suo testamento, il luogo che aveva scelto come ultima dimora, secondo le sue personali devozioni - e questo era per l'appunto uno degli scopi del testamento -: nella navata della chiesa dei Cordiglieri, vicino alla cappella della Vergine, o «fra l'altar maggiore e l'uscio della sagrestia», nel cimitero dei Certosini di Parigi fra due croci di pietra, al cimitero degli Innocenti vicino alla croce di Nostra Signora... I luoghi più ricercati erano quelli più vicini alle sante reliquie e agli altari dove si celebrava l'ufficio divino. I più poveri o i più umili erano relegati in quello che poi è diventato il cimitero, cioè il più lontano possibile dalla chiesa e dalle sue mura, in fondo al recinto, in mezzo al chiostro, in profonde fosse comuni. E' difficile immaginare i mucchi di cadaveri che per secoli le chiese e i chiostri hanno ospitato! Periodicamente, per far posto, si rimuovevano dal suolo delle chiese e dei cimiteri le ossa appena disseccate, e le si ammucchiava nelle gallerie degli ossari, nei solai della chiesa, sotto i fianchi delle volte, o le si ficcava in certi buchi inutilizzabili, contro i muri e i pilastri.

Così i visitatori della chiesa, i clienti delle botteghe del cimitero - infatti i portici dei cimiteri servivano spesso da mercati - rischiavano ogni volta d'imbattersi in qualche resto umano caduto da un ossario o dimenticato da un becchino.

Ecco un particolare che la dice lunga sulla mentalità medievale.

L'antichità greco-romana aveva proibito di seppellire all'interno del "pomerium": le tombe erano disposte lungo le strade che portavano fuori città. Neanche il cristianesimo primitivo ammetteva la sepoltura nelle chiese, salvo precise eccezioni. Ma il sentimento fu più forte dei divieti canonici, e trasformò le chiese e le loro dipendenze in un'incredibile concentrazione di cadaveri e di ossa.

L'inumazione in chiesa o vicino alla chiesa rispondeva in origine al desiderio di beneficiare della protezione del santo, al cui santuario si affidava il proprio corpo senza vita. In seguito i chierici, seccati dalla piega superstiziosa assunta da questa devozione, cominciarono a giustificarla altrimenti. I morti erano sepolti in un luogo come la chiesa, che era insieme di culto e di passaggio, affinché i vivi si ricordassero di loro nelle preghiere, e non dimenticassero che, come loro, sarebbero divenuti cenere. La sepoltura "ad sanctos" era considerata come un mezzo pastorale per far pensare alla morte e intercedere per i morti.

A partire dal Sedicesimo secolo e soprattutto nel Diciassettesimo sotto l'influsso della Controriforma, si profila una nuova evoluzione. Gli autori religiosi non esitano più a condannare apertamente la falsa pietà funeraria del Medioevo. Un celebre educatore del regno di Luigi Quattordicesimo, padre Porée, un gesuita, scriveva: «I popoli s'immaginavano che le loro anime avrebbero partecipato di più alle preghiere e ai sacrifici se i loro corpi erano più vicini agli altari e ai preti. Donde la loro premura per essere messi nelle chiese e addirittura nel santuario, persuasi com'erano che i suffragi agissero su di loro con maggiore efficacia in ragione delle distanze. In questo modo si attribuiva una sfera d'attività a preghiere e a cerimonie, il cui effetto immediato è tutto morale».

Una devozione più spirituale, ma attenta ai segnali fisici,

invitava dunque a trascurare la destinazione terrena dei corpi. Certo accadeva da molto tempo, da sempre, che delle persone pie rinunciassero per umiltà ai privilegi della sepoltura in chiesa, vicino ai loro antenati o ai loro sposi. Si rimetteva la scelta della sepoltura all'esecutore testamentario, si chiedeva d'esser sepolti là dove si sarebbe morti, talvolta perfino in mezzo ai poveri in una fossa comune. Ma era per umiltà cristiana. Queste clausole testamentarie diventeranno più frequenti, e anche il loro significato cambierà; non saranno più soltanto la testimonianza di un tradizionale sentimento d'umiltà, ma anche della scarsa attenzione che si tributava ormai al proprio corpo.

La religione perciò non attribuisce più tanta importanza alla tomba, né al suo collocamento vicino ai santi, né al suo ruolo di supplica rivolta ai vivi. Al contrario, raccomanda piuttosto l'indifferenza verso la sepoltura. Il cimitero occupa meno spazio nella sensibilità religiosa. Benché resti terra consacrata, a poco a poco si secolarizza.

Nel Diciassettesimo secolo, a Parigi, molte chiese s'ingrandirono per rispondere alle esigenze liturgiche e pastorali della Controriforma. Si costruì una cappella della comunione, o una sala per il catechismo, al posto del vecchio cimitero della chiesa, e la fabbrica acquistò in sostituzione un terreno che, pur essendo il meno lontano possibile, non era più contiguo alla chiesa. Così, nelle grandi città, più per le esigenze del culto che per necessità demografiche, il legame fisico tra il cimitero e la chiesa è stato infranto. Anche il legame morale si è allentato e il cimitero tende a laicizzarsi. Le giurisdizioni temporali vi intervengono più spesso, e si ammette che vi siano seppelliti, sebbene senza cerimonie, degli scomunicati, dei pubblici peccatori, ai quali la Chiesa ha rifiutato i funerali religiosi.

E' da notare che quest'evoluzione è avvenuta insensibilmente, in un silenzio che assomiglia molto

all'indifferenza. Ora, quest'indifferenza non si spiega tutta con motivi religiosi. Direi piuttosto che vi sono due tipi d'indifferenza: un'indifferenza religiosa, di cui abbiamo appena parlato, e un'indifferenza di origine naturalistica. Si ha l'impressione che il cristianesimo medievale non sia riuscito del tutto a cancellare un vecchio fondo di naturalismo primitivo. I moderni storici del Medioevo mostrano come esso risorga ogni volta che si allentano le costrizioni disciplinari della Chiesa e dei principi. Nel caso dei morti, era rimasto dissimulato per lungo tempo da un forte sentimento escatologico trasmesso al cristianesimo da antichissime credenze: venerazione per il luogo in cui il corpo riposa "ad sanctos", fiducia nella virtù delle preghiere purché siano numerose, e soprattutto tempestive: dovevano cominciare già all'ultimo respiro, per arrivare alla corte celeste in tempo, prima del giudizio.

L'epurazione della pietà religiosa nel Diciassettesimo secolo ha eliminato dall'escatologia tradizionale il carattere un po' infantile. Ha lasciato sussistere solo un'escatologia dotta, estranea alla religione dei laici e anche della maggioranza dei chierici. Il naturalismo popolare si è trovato allora liberato dalle credenze che lo ricoprivano, e che erano divenute superstizioni. E' come se lo spiritualismo ascetico e teologico dei devoti lo avesse liberato.

Già la coesistenza nello stesso luogo, nel cimitero medievale, delle tombe e delle pubbliche riunioni, delle fiere o dei commerci, delle danze e dei giochi malfamati, indicava che non si portava ai morti quel rispetto che oggi ci sembra dovuto: si viveva con loro in una familiarità che ora ci appare quasi indecente. Tuttavia la religione non permetteva che si dimenticasse completamente che il cimitero era anche un luogo sacro, fonte di vita soprannaturale sia per i morti sia per i vivi. Se la religione trascurava le sepolture per purismo teologico, nel Diciottesimo secolo e soprattutto durante la rivoluzione francese, per mancanza di preti, i corpi dei defunti

rischiavano spesso di esser trattati in modo grossolano, come semplici rifiuti.

Tale era la situazione a metà del Diciottesimo secolo, o almeno così la descrivono gli autori della seconda metà del secolo, e non ci è possibile sapere se la loro indignazione sia dovuta a una reale situazione di origine recente, o se non abbiano più potuto sopportare uno stato di cose molto antico, accettato per secoli.

Fatto sta che allora è stato varcato, clamorosamente, il limite della tolleranza. Lo stato dei cimiteri divenne ad un tratto un soggetto d'attualità che appassionava l'opinione pubblica. Quelli che abitavano vicino ai cimiteri cominciarono a lagnarsi, a redigere petizioni, a perseguire in tribunale le fabbriche delle chiese, che ritenevano responsabili dell'insalubrità delle loro case. Medici e chimici famosi pubblicarono nello stesso tempo le loro osservazioni scientifiche sui pericoli mortali delle sepolture nelle chiese: raccontavano casi terrificanti di bambini del catechismo decimati dopo l'apertura di una cripta, di becchini folgorati per aver squarciato maldestramente un cadavere. Magistrati ed ecclesiastici illuminati portavano al dibattito il contributo della loro erudizione e della loro saggezza, dimostravano che la sepoltura nelle chiese era contraria sia al diritto romano sia a quello canonico, un tardivo effetto delle superstizioni medievali. Da parte sua, la Corte del Parlamento, interprete dell'emozione generale, aveva deciso di avocare a sé la questione e aveva ordinato, nel 1763, un'inchiesta sullo stato dei cimiteri parigini e il loro trasferimento fuori città.

Un sentimento domina questa copiosa letteratura di memoriali, di esposti, di rapporti: non è ancora il vero e proprio scandalo davanti all'indecenza di un'eccessiva familiarità fra i vivi e i morti, davanti alla mancanza di rispetto per i morti, benché questo sentimento già fosse implicito. E' innanzi tutto l'orrore e il timore per i corpi decomposti, per la loro chimica

pericolosa. Si pensava che la loro corruzione si estendesse a tutta la natura: colpiva i germi della vita e li uccideva. Gli abitanti vicini ai cimiteri, nelle loro proteste, segnalavano di non poter conservare né alimenti né bevande. Perfino i metalli si alteravano: «L'acciaio, ci assicura un medico, l'argento, il gallone [il gallone delle passamanerie] vi perd[evano] facilmente la loro brillantezza». Furono allora confusi sotto uno stesso epiteto gli odori della peste e quelli della morte: gli odori detti ormai pestilenziali.

La salute pubblica era dunque minacciata: le carni putrefatte erano denunciate fra le cause delle epidemie che i «miasmi» trasportavano lungo i vicoli stretti e senz'aria. I chimici interrogavano la terra rigurgitante delle chiese e dei cimiteri e vi seguivano, come in un laboratorio, le tappe mostruose della decomposizione.

Sotto le ragionevoli, utilitarie apparenze di queste ricerche affiorano strane curiosità. Il fatto è che il secolo dei lumi è anch'esso ossessionato, o affascinato, dalla morte fisica, dal mistero dei corpi privi di vita. Si vede risorgere l'immagine dello scheletro, della mummia, che s'era moltiplicata alla fine del Medioevo, epoca delle danze macabre; però in un diverso spirito, che non è più paura dell'al di là, ma vertigine di fronte al breve lasso di tempo, pieno di misteri non impenetrabili che separa la fine della vita e l'inizio della decomposizione. Per ragioni che non sono tutte scientifiche, nelle anticamere dei palazzi e dei castelli si dissezionano cadaveri spesso trafugati, ci si appassiona per i casi di morte apparente, per le ambiguità talvolta erotiche della vita e della morte.

Questo sentimento macabro celava molte altre cose che si riveleranno in seguito; era in fondo una presa di coscienza della morte sempre presente in mezzo ai vivi, dei corpi morti e non più soltanto dell'involucro di un'anima immortale, o del suo doppio. Ma bisognava anzitutto sbarazzarsi dell'orrore diffuso che mascherava tutto il resto. Quest'orrore si è fissato sul

cimitero. Per il procuratore generale del 1763, il cimitero non è un luogo di venerazione e di pietà. Lo diventerà senza dubbio più tardi, ma per il momento è un focolaio di putrefazione e di contagio, o, come egli dice, «dimora infetta dei morti in mezzo alle abitazioni dei vivi». Bisogna distruggerla, bisogna scassare il suolo con l'aratro, bisogna passarlo all'erpice, strappargli carni e ossa per nasconderle in oscuri sotterranei, sottratte alla vista degli uomini e alla luce del sole, disinfettare l'aria col fumo delle torce, far scomparire insomma quel luogo orribile affinché non ne rimanga neppure il ricordo.

E' proprio quel che fu fatto per due inverni consecutivi, dal 1785 al 1787, nel vecchio cimitero degli Innocenti, donde si rimossero «più di 10 piedi di terra infetta di residui cadaverici», dove si «aprono 40 o 50 fosse comuni dalle quali si erano esumati più di 20000 cadaveri con le loro bare», e da dove si trasportarono nelle cave di Parigi, battezzate catacombe per l'occasione, più di 1000 carrette di ossami. Cerchiamo d'immaginarcelo, otto o nove secoli di morti tolti a una sepoltura che molti avevano religiosamente scelto nell'ora estrema, trasportati di notte al lume delle torce e dei bracieri, in presenza dei preti, sia pure; ma la loro presenza non attenua affatto il malessere cui nessuno oggi può sfuggire leggendo queste descrizioni, e questo malessere è già di per sé un importante indizio del cambiamento della mentalità.

La distruzione dei cimiteri "intra muros", decisa sotto il regno di Luigi Sedicesimo, fu interrotta dalla rivoluzione, e ripresa dopo il Termidoro. Il governo del Consolato, dopo un'inchiesta dell'Istituto - della quale riparleremo - decise che i vecchi cimiteri fossero sostituiti dalle famose necropoli ancor oggi familiari agli abitanti e ai visitatori di Parigi: i cimiteri del Père-Lachaise, di Montmartre, di Montparnasse.

Si noti che, all'epoca della loro creazione, questi cimiteri si trovavano fuori città. La loro lontananza rispondeva quindi alle esigenze profilattiche avanzate dai parlamentari negli anni

intorno al 1760. Ma gli amministratori del Consolato non avevano previsto che in qualche decennio l'agglomerato parigino avrebbe raggiunto i cimiteri che erano stati progettati fuori città, e li avrebbe incorporati nei suoi nuovi confini, quelli della Parigi haussmanniana coi suoi venti "arrondissements".

In tal modo si era riformata la situazione giudicata disastrosa nel Diciottesimo secolo, con maggior decenza ed igiene, è vero; ma amministratori attivi e scrupolosi dovevano ritenersi soddisfatti di apparenze senza dubbio ingannevoli? Haussmann e i suoi collaboratori avevano ereditato dai parlamentari del Diciottesimo secolo le loro idee sui pericoli delle sepolture in città. E' comprensibile che fossero preoccupati per il riformarsi dei presunti focolai d'infezione e di epidemia. Perciò Haussmann propose di chiudere i cimiteri situati in città e già sovrappopolati, così come il Parlamento aveva a suo tempo deciso di sopprimere il cimitero degli Innocenti, per gli stessi motivi. Tuttavia prese delle precauzioni che i parlamentari del Diciottesimo secolo avevano trascurato, segno della diversità dei tempi. Non si parlava più di radere al suolo il Père-Lachaise, come si era fatto con gli Innocenti. Ci si sarebbe accontentati di sospendere le inumazioni e di creare lontano da Parigi, così ingrandita, una vasta e magnifica necropoli. Egli aveva scelto Méry-sur-Oise, nella direzione di Pontoise, convinto che la città non sarebbe mai arrivata fin laggiù. Il progresso, le meraviglie della macchina a vapore permettevano, senza inconvenienti per le famiglie, di non preoccuparsi più tanto della distanza: una speciale linea ferroviaria avrebbe collegato la necropoli alla capitale, e subito i parigini la chiamarono «ferrovia dei morti».

Ma si verificò un fatto sorprendente: se le amministrazioni prefettizie del Secondo Impero, e poi dell'inizio della Terza Repubblica, avevano adottato le dottrine del Diciottesimo secolo sulla nocività dei cimiteri, l'opinione pubblica non le seguiva più. I progetti di Haussmann, poi del prefetto Duval nel

1881, sollevarono un'opposizione così generale e così forte che fu necessario abbandonarli: la questione sarà ripresa solo dopo la guerra del 1914, e in diverse condizioni geografiche e morali.

Che cosa significa? L'orrore del Diciottesimo secolo si era mantenuto come dottrina negli uffici, ma era stato esorcizzato, e l'opinione pubblica non lo capiva più. Molte pubblicazioni scientifiche dimostravano anzi che i cimiteri non sono mai stati insalubri, e che i casi straordinari citati dagli autori del Diciottesimo secolo erano leggendari o mal interpretati, per mancanza di una vera conoscenza dei fenomeni. Meglio ancora: non solo la vicinanza dei cimiteri non desta più preoccupazioni, ma gli abitanti delle città tengono alla loro presenza, li considerano tutelari. E spiegano le loro ragioni: «L'uomo fa sopravvivere al di là della morte quelli che sono periti prima di lui [...] istituisce per la loro memoria un culto [ecco la parola: un culto] in cui il suo cuore e il suo spirito si sforzano di assicurar loro l'eternità». Questo culto dei morti e delle tombe che ne sono il simbolo è «un elemento costitutivo dell'ordine umano», «un legame spontaneo delle generazioni per la società come per la famiglia».

Il prefetto Haussmann vuol chiudere i cimiteri di Parigi, e in tal modo ucciderà il culto dei morti, Parigi senza cimiteri non sarà più una città e la Francia sarà decapitata.

In queste citazioni del libro del dottor Robinet, "Paris sans cimetières", si riconoscono facilmente il vocabolario e le idee di Auguste Comte. Ma è importante osservare che qui non si tratta del commento di un filosofo isolato o di un intellettuale disimpegnato. Qui il positivismo esprime i sentimenti di una massa popolare, degli artigiani e dei piccoli commercianti che costituivano ancora la popolazione di Parigi fra il 1860 e il 1880, la Parigi della Comune. Ecco un indirizzo al consiglio municipale del 29 maggio 1881. E' firmato da Laffitte, «direttore del positivismo», e anche da Magnin, operaio meccanico, da Bernard, contabile, da Gazé, presidente del Circolo di studi

sociali e professionali dei cuochi parigini. «Per la seconda volta» dicono gli autori «il consiglio municipale di Parigi sta per esser chiamato a votare su una delle questioni più gravi che possano esser sottoposte alla sua deliberazione [non minimizzavano certo il soggetto!], quella della creazione di una necropoli definitiva per la capitale a Méry-sur-Oise, fuori del dipartimento della Senna, a 7 leghe dal centro della città. E per la seconda volta i sottoscritti, appartenenti al gruppo positivista, vengono a scongiurare i rappresentanti degli interessi della città perché le conservino i suoi luoghi di sepoltura». Infatti sono stati gli ambienti positivisti ad assumere, allora, la guida dell'opposizione. «Il culto dei morti, come l'istituzione della tomba e dei luoghi di sepoltura che sono gli unici che lo caratterizzino veramente, faceva parte delle istituzioni madri proprie di ogni popolazione civile; bisogna ammettere come principio politico fondamentale che il cimitero, almeno quanto la casa comune, la scuola o il tempio, è uno degli elementi integranti dell'aggregazione delle famiglie e delle municipalità, e che di conseguenza non potrebbero esservi città senza cimiteri».

Nel Diciottesimo secolo si diceva: niente città con cimiteri. Alla fine del Diciannovesimo si dirà: niente città senza cimiteri. Fra i due atteggiamenti vi è tutta la distanza fra l'orrore per i morti ormai scongiurato e una nuova religione inventata nel frattempo, la nostra, come regna nei nostri cimiteri di oggi, dove fa affluire le folle nelle ricorrenze di novembre, e ogni giorno i pii visitatori in lutto. Il germe di questo sentimento religioso era certo già latente in fondo all'orrore ispirato, agli uomini del Diciottesimo secolo, dall'atteggiamento medievale nei riguardi dei morti. Così lo si vede comparire subito, non appena il timore degli effetti fisici della decomposizione si è dissipato, quando si è espresso, liberato.

Questo ci induce a tornare un po' indietro, agli ultimi anni

del Diciottesimo secolo, quando i regimi post-rivoluzionari vollero rimettere ordine in una società, in una serie di costumanze che credevano scosse dalle fondamenta. Così, nel 1799, il ministro degli Interni del Consolato, Luciano Bonaparte, chiese all'Istituto nazionale di Francia, di recente ripristinato, di bandire un concorso sulla questione delle sepolture. L'Istituto ricevette quaranta memoriali, il che dà un'idea dell'interesse che suscitava il tema. Gli autori dei memoriali scritti sono unanimi nel constatare il triste stato dei cimiteri e delle tombe. Lo attribuiscono agli eccessi della rivoluzione, mentre, a mio avviso, è più antico, dovuto all'indifferenza popolare.

Si domandano come si potrà uscire dal materialismo rivoluzionario e ristabilire l'usanza dei funerali (la parola ricorre nei testi) senza tornare alle superstizioni quasi altrettanto temibili del cattolicesimo. La soluzione, come dice uno dei concorrenti, sembra essere l'istituzione del «culto delle tombe». «Se si può dir così», egli aggiunge, ma, nonostante la cautela del linguaggio, la parola «culto» è impiegata proprio nel senso che sarà quello del positivismo, nel senso moderno.

Un altro candidato allo stesso concorso descrive i campi dei morti così come li vagheggia, e in queste immagini si può riconoscere una mescolanza del Père-Lachaise, dei cimiteri romantici e anche dei cimiteri americani di oggi; ci ho pensato a Forest Lawn, il famoso cimitero di Los Angeles: «Un parco dove si tratteranno dei sentieri, dove la malinconia porterà a passeggio i suoi sogni». Essi saranno collocati nella natura.

Questo è, in effetti, l'altro significato che si attribuisce allora alla creazione di cimiteri fuori città. La loro lontananza non gioca più soltanto a favore della città sbarazzandola da una fonte d'inquinamento. sottrae anche il cimitero alla corruzione della città, ai vizi e alle miserie della città, per restituirlo alla natura, all'innocenza e purezza della natura.

I nuovi cimiteri, quindi, saranno dei bei giardini

all'inglese, mèta di passeggiate per le famiglie e i poeti.

«Saranno» dice il nostro autore «ombreggiati da cipressi, da pioppi dalle tremule foglie, da salici piangenti [...], vi sarà un mormorio di ruscelli [...]; questi luoghi diventeranno così un Eliso terrestre, dove l'uomo stanco dei giardini della vita andrà a riposarsi, al riparo da ogni offesa». Questo giardino all'inglese sarà anche una specie di pantheon, un museo degli uomini illustri: tombe simboliche e monumenti evocheranno il ricordo dei grandi uomini, mentre le sepolture individuali saranno ricoperte da un praticello verde, quasi anonimo, come nei moderni cimiteri americani. «Vorrei» aveva scritto Bernardin de Saint-Pierre «che si scegliesse vicino a Parigi un luogo consacrato dalla religione per raccogliervi le ceneri degli uomini benemeriti della Patria: in mezzo agli alberi e alla verzura, vi sarebbero monumenti d'ogni genere distribuiti secondo i vari meriti: obelischi, colonne, piramidi, urne, bassorilievi, medaglie, statue, colonne, basamenti». Il cimitero è l'opposto della città, il segno della solidarietà dei vivi, il luogo supremo del patriottismo.

E' infine il luogo in cui si verrà per raccogliersi e pensare ai morti, per farli rivivere nel ricordo. «Lo sposo si abbandonerà senza timore a tutta la dolcezza del suo dolore e potrà visitare [si noti bene l'uso della parola «visitare»] l'ombra di una sposa adorata. Il padre, che un rimpianto giusto e duraturo richiamerà nei luoghi dove riposano le ceneri del figlio, sarà libero di versar lacrime sulla sua tomba. Quelli, infine, che sono legati da cari ricordi alla memoria dei loro benefattori, troveranno un luogo di pace in quest'asilo consacrato al raccoglimento e alla gratitudine». Il tema della visita si ritrova ormai un po' dappertutto: "Toi, viens me voir dans mon asile sombre", chiede Delille a sua moglie in un poema scritto in guisa di epitaffio, "Pour me charmer dans mon triste séjour, Tu viendras visiter au déclin d'un beau jour mon poétique mausolée". (1) Quale gesto ci appare adesso più banale della

visita al cimitero, alla tomba di famiglia? Oggi ci è così familiare che siamo inclini a collegarlo a consuetudini antichissime. Ma lo stesso avviene per il culto, di cui la visita al cimitero è il rito principale.

Siamo generalmente persuasi - lo sono stato anch'io - che questo culto continui pratiche molto antiche, che esprima una delle costanti più fisse della natura umana. Lo scopo di questa comunicazione è il dimostrare, invece, quanto sia recente.

Riassumiamo. Che cosa abbiamo osservato? Che l'antica fede nella presenza e nell'intervento dei morti è sopravvissuta solo nelle tradizioni popolari in via di estinzione; che nel Medioevo i morti furono prima affidati, anima e corpo, ai santi e alla Chiesa; poi che i progressi della coscienza religiosa hanno meglio distinto, o addirittura contrapposto, il corpo e l'anima dei defunti: l'anima immortale era oggetto di una sollecitudine di cui testimoniano le fondazioni pie dei testamenti, mentre il corpo era abbandonato alle anonime fosse comuni.

Il moderno culto dei morti ha altre radici e altra natura. Senza dubbio si può già individuare nelle famiglie nobili, ricche e celebri della fine del Medioevo, che consacravano ai loro morti tombe importanti e spesso riservavano loro le cappelle laterali delle chiese. Sono queste le prime concessioni perpetue, le prime tombe di famiglia. Ma questi monumenti erano relativamente poco numerosi, e la preoccupazione della fama terrena era più sentita della fedeltà del ricordo. Il moderno culto dei morti è un culto della memoria collegato al corpo, all'apparenza corporale. Abbiamo visto come sia sorto nel Diciottesimo secolo, come si sia esteso nel Diciannovesimo. La sua semplicità senza dogma e rivelazione, senza soprannaturale e quasi senza mistero, fa pensare al culto cinese degli antenati. Assimilato sia dalle chiese cristiane sia dai materialismi atei, il culto dei morti è divenuto oggi l'unica manifestazione religiosa comune ai miscredenti e ai credenti di tutte le confessioni. E' nato nel secolo dei lumi, si è sviluppato nel mondo delle

tecniche industriali, poco favorevoli all'espressione religiosa, e tuttavia è stato così bene assimilato da far dimenticare le sue origini recenti. Certo perché corrispondeva esattamente alla situazione dell'uomo moderno e in particolare allo spazio occupato nella sua sensibilità dalla famiglia e dalla società nazionale.

(Quest'articolo è stato pubblicato sulla «Revue des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques», vol. 109, 1966, pp. 25-34).

NOTE

Nota 1. «Vieni a trovarmi nel mio buio asilo, [...] Per confortarmi nel triste soggiorno / Visiterai al tramonto d'un bel giorno / il mio poetico mausoleo.»

LA VITA E LA MORTE NELLA FRANCIA DI OGGI

Di fronte alla morte e ai morti, i francesi di oggi adottano un atteggiamento ambiguo, in cui lo storico riconosce insieme i caratteri ereditati dal Diciannovesimo secolo e altri importati di recente dalle grandi aree della cultura post-industriale. Cerchiamo innanzi tutto di definirli.

Negli anni Cinquanta, un giovane professore americano, Laurence Wylie, andò in Francia per trascorrervi il suo congedo sabbatico. S'installò in un paesino dell'Alta Provenza dove, all'inizio, cercò di non far sentire troppo ai suoi bambini la lontananza dal loro paese; non volle privarli delle gioie di Halloween, una specie di mascherata dei bambini americani, analoga al nostro martedì grasso e, alla fine d'ottobre, preparò le tradizionali maschere. Ma ecco che, il mattino della festa, scoprì con stupore che il villaggio era invaso da forestieri vestiti di nero.

Gli abitanti, anch'essi con l'abito della festa, erano usciti tutti per accoglierli, e i gruppi si recavano con solennità al cimitero. Prese le debite informazioni, Laurence Wylie seppe che il giorno di Halloween era stato scelto da quell'insolita popolazione per celebrare il ricordo dei suoi morti. Come avrebbero potuto, i piccoli americani, riempire con la loro gioia scandalosa le strade, dove si aggiravano persone tanto serie? Ci si rassegnò a festeggiare Halloween nel segreto del retrocucina.

L'aneddoto è istruttivo. Ci mostra al tempo stesso che il giorno dei morti è considerato una festa in Francia, e che è

ignorato in altri grandi paesi della civiltà occidentale.

Certo, il giorno dei morti non si limita alla Francia. E' celebrato con solennità anche maggiore a Roma, a Napoli. Si è tentati di metterlo in relazione con il cattolicesimo romano, e di scorgervi la laicizzazione di una festa religiosa. In realtà, le preghiere d'intercessione per le anime del purgatorio, che, dal Quindicesimo al Diciottesimo secolo, si celebravano tradizionalmente a Ognissanti e nel giorno successivo, non avevano il carattere di grande celebrazione unanime che possiedono oggi e che risale soltanto al Diciannovesimo secolo, una vera e propria migrazione che porta nei cimiteri folle di gente venuta spesso di lontano.

La grande differenza fra la festa di Ognissanti precedente al Diciannovesimo secolo, e quella successiva, sta nel fatto che la prima non implicava la presenza fisica della tomba, mentre la seconda l'esige. Fra i due Ognissanti, è quindi sopravvenuto un fenomeno importante: il culto della tomba, legato alla memoria dei defunti. Non cerchiamo perciò di ravvisare in questa cerimonia funebre una tradizione ininterrotta del paganesimo. E' un fatto religioso nuovo, che appare alla fine del Diciottesimo secolo e si diffonde ovunque nel Diciannovesimo, che il cattolicesimo o l'ortodossia hanno adottato, ma che era loro estraneo.

Il giorno dei morti è solo l'espressione, tipica dei paesi cattolici, di un culto delle tombe molto più diffuso.

Negli Stati Uniti, all'epoca delle grandi migrazioni, ciascuno portava nel bagaglio l'immagine funeraria che avrebbe poi esposto nella nuova casa, e che evocava in modo simbolico la tomba del caro estinto, lasciata nel cimitero della chiesa, o meglio ancora nel giardino: esistono ancora, negli Stati dell'Est, quei cimiteri spogli risalenti al Diciottesimo secolo, che dovevano somigliare ai cimiteri della Francia contemporanea e anche ai cimiteri protestanti delle Charentes o del Mezzogiorno francese... e a quelli cattolici della Corsica. Ciò nonostante, il

culto dei morti ha preso nei paesi cattolici europei, nel Diciannovesimo secolo, un carattere particolare - e che non ha nulla di propriamente cattolico o cristiano.

Non so se Laurence Wylie, tornando nel suo villaggio provenzale il giorno di Ognissanti del 1971, vi vedrebbe tanta gente come nel suo primo viaggio. E' certo che il culto delle tombe è diminuito: le amministrazioni che hanno sempre lottato, almeno fin dalla metà del Diciannovesimo secolo, contro l'accumularsi delle tombe, approfittano di questa nuova indifferenza per recuperare le tombe abbandonate.

Nel cimitero di Nizza, le vecchie tombe - un vero e proprio museo - sono minacciate dai cartellini, previsti dalla pubblica inchiesta, che annunciano la loro imminente distruzione! Cinquant'anni fa non si sarebbe osato tanto, si sarebbero temute le reazioni dell'opinione pubblica. La sensibilità nei riguardi dei cimiteri e dei morti si è affievolita, soprattutto negli ambienti intellettuali, che oggi costituiscono una specie di classe molto potente. La religione dei morti, che qui è in regresso, persiste soprattutto nelle classi popolari, nelle classi medie non troppo intellettualizzate. Si spendono ancora denari per le tombe e i monumenti funebri. Le visite sono sempre frequenti, le tombe sempre ornate di fiori.

Oggi il culto dei morti non registra più i parossismi che suscitava nel Diciannovesimo e ai primi del Ventesimo secolo, fin dopo la grande guerra. Si è stabilizzato, raffreddato, calmato. E' ancora molto radicato e, per la maggior parte dei francesi, è l'unica forma conosciuta di religione - una religione che il cattolicesimo del Diciannovesimo secolo aveva assimilato, ma che quello del concilio Vaticano Secondo rifiuta - e questo rifiuto è del resto un segno dei tempi, perché le Chiese sanno indovinare così bene le tendenze della loro epoca, che servono da segnavia allo storico.

Circa quindici anni fa, un'analisi degli atteggiamenti davanti alla morte si sarebbe attenuta a queste poche

considerazioni. Oggi non ci si può più limitare a questo. Ho sperimentato di persona il cambiamento.

Nel 1964, perdetti mia madre. Quando, l'estate successiva, tornai al piccolo villaggio dove eravamo conosciuti da molto tempo, fui accolto con le tradizionali espressioni di condoglianza: «Ah! povera signora! Che dolore dev'essere per voi! Ha sofferto?, eccetera».

Nel 1971, perdetti mio padre. Le stesse ottime persone, esattamente le stesse che sette anni prima s'impietosivano sulla sorte della povera signora - non si trattava né di giovani scapestrati né di progressisti avidi di modernità, ma di settuagenari piuttosto nostalgici -, o mi sfuggivano, o tagliavano corto alla conversazione, per evitare le condoglianze di cui un tempo si compiacevano. Mio padre non aveva più diritto all'elogio e al compianto di rito, nemmeno all'epiteto «povero», che la tenerezza del Diciannovesimo secolo romantico aveva consacrato ai morti. Nei sette anni d'intervallo, questo piccolo gruppo di settuagenari, che sembravano esclusi dalle grandi correnti della sensibilità moderna, erano stati raggiunti e conquistati da un nuovissimo modo di comportarsi davanti alla morte.

Questo nuovo modo, non ci si sarebbe aspettati di trovarlo già in quel luogo, ma era ben conosciuto, era stato studiato negli Stati Uniti, in Inghilterra, in Olanda, nei paesi scandinavi, insomma in tutte le società che avevano oltrepassato lo stadio dell'industrializzazione, in cui le tecniche del settore terziario avevano raggiunto il loro pieno sviluppo. Qui non lo analizzeremo nei particolari. Ne ricorderemo soltanto i grandi tratti.

In Francia, almeno fino agli anni Trenta, la morte era una grande cerimonia quasi pubblica, presieduta dal defunto. Egli era avisato. Sapeva che la morte era vicina. Aveva messo in ordine i suoi affari, redatto le sue volontà, distribuito i suoi beni, per evitare i litigi fra gli eredi. «Giaceva in letto, malato»,

come dicono i testamenti del Diciassettesimo secolo. La famiglia, gli amici erano riuniti nella sua camera, intorno al letto, per l'estremo addio. Il prete recava il "Corpus Christi" e sempre più spesso, ormai, l'estrema unzione, seguito talvolta da estranei pietosi che l'avevano incontrato per strada.

Era consuetudine circondare i moribondi e - l'espressione era banale ma è diventata desueta - «assisterli durante l'agonia». Si seguivano infatti tutte le fasi di un'agonia, spesso molto dolorosa, ma mai troppo lunga.

Dopo la fine, un avviso affisso alla porta, o i discorsi dei vicini, invitavano tutti i conoscenti del morto a venire a vederlo. Queste visite erano anche destinate a confortare i superstiti. Ma era soprattutto il morto che si onorava per l'ultima volta, aspergendolo d'acqua benedetta, guardandolo prima che scomparisse.

Prima della morte, è il morente che presiede e che comanda. Dopo la morte, è il morto cui si rende visita e onore.

Due cambiamenti sono intervenuti in seguito. Prima di tutto il morente è stato privato dei suoi diritti. E' sotto tutela, come un minorenne o come se avesse perduto la ragione. Non ha più il diritto di sapere che sta per morire. Fino all'ultimo, i suoi familiari gli nascondono la verità e dispongono di lui - per il suo bene. Sembra che nessuno sappia che un uomo sta per morire, né i familiari più stretti né il medico... e nemmeno il prete, se un sotterfugio gli consente di venire senza dar troppo nell'occhio.

Giunge infine un momento in cui non c'è più bisogno di far la commedia, in cui il moribondo ha veramente perduto conoscenza, e coscienza, pur respirando ancora. E la famiglia, stremata di fatica, assiste per giorni, talvolta per settimane, a ciò che un tempo durava - ma in modo più drammatico e doloroso - qualche ora, al capezzale di una povera cosa irta di tubi, nella bocca, nel naso, nel polso... E l'attesa dura, dura all'infinito, e, un bel giorno o una bella notte, la vita si arresta

quando nessuno sta più attento, quando non c'è più nessuno vicino.

A poco a poco l'interesse o la pietà - quando si sono mantenuti - si spostano dal moribondo verso la famiglia e i superstiti. Le recenti modifiche al rituale cattolico dei funerali, e soprattutto i commenti che vi fa la gente, sottolineano bene questo transfert. Nella vecchia liturgia, si dice, si onoravano i morti; nella nuova, ci si rivolge piuttosto ai sopravvissuti per edificarli e consolarli.

E si ammette ancora, in questo caso, che i sopravvissuti abbiano diritto a una consolazione. Questo diritto, la società tende ormai a negarglielo: è il secondo grande mutamento intervenuto negli atteggiamenti di fronte alla morte. Oggi ci si vergogna di parlare della morte e del suo strazio, come un tempo ci si vergognava di parlare del sesso e dei suoi piaceri. Quando qualcuno si allontana da voi perché siete in lutto, o si arrabatta per evitare la minima allusione alla perdita che avete subito, o per ridurre a qualche parola frettolosa le inevitabili condoglianze, non è perché manca di cuore, perché non sia commosso; al contrario, proprio perché è commosso, e più è commosso, più nasconderà il suo sentimento e apparirà freddo e indifferente.

La buona creanza vieta ormai qualunque riferimento alla morte. E' morboso, si parla come se la morte non esistesse. Ci sono soltanto persone che scompaiono e di cui non si parla più - di cui si parlerà forse più tardi, quando si sarà dimenticato che sono morte.

Fra i due atteggiamenti che abbiamo descritto a grandi tratti, fra il culto delle tombe e l'evacuazione della morte fuori della vita quotidiana, sembra che vi siano contraddizione e incompatibilità. Così, in certi paesi e in certi ambienti, una delle due tendenze caccia via l'altra. In Inghilterra, e nei paesi in cui l'interdetto contro la morte è accettato senza riserve, la cremazione è molto diffusa, non tanto per ragioni d'igiene, né

di filosofia, né di miscredenza, ma semplicemente perché si è convinti che distrugga più completamente, e che in tal modo si è meno attaccati ai resti e si è meno tentati di visitarli.

In Francia, attualmente, i due atteggiamenti coesistono. Uno tende ad indebolirsi e l'altro guadagna terreno. Si ha il diritto di pensare che questo si sostituirà all'altro, che il culto delle tombe è destinato a scomparire e che i francesi si sbarazzeranno dei loro morti con la stessa discrezione dei loro vicini dell'Europa nordoccidentale. Ma non è affatto sicuro. Già assistiamo, negli Stati Uniti, a dei tentativi d'infrangere l'interdetto lanciato sulla morte. Ci si può domandare se i due atteggiamenti che ci sembrano contraddittori non si avviino, molto semplicemente, a coesistere nel modo più irrazionale, come tanto spesso accade nel paese che si rifà a Descartes. La stessa persona che si vergognerà di parlare della morte o di un morto troppo recente andrà senza complessi al cimitero per infiorare la tomba dei genitori, prenderà le necessarie disposizioni per assicurarsi una tomba solida, a tenuta stagna, dove gli eredi fisseranno il suo ritratto smaltato e indelebile.

(Quest'articolo è stato pubblicato in «Ethno-psychologie», marzo 1972, anno 27, pp. 39-44).

LA MORTE CAPOVOLTA

IL CAMBIAMENTO DELLE ATTITUDINI DAVANTI ALLA MORTE NELLE SOCIETA' OCCIDENTALI

Questo studio potrebbe chiamarsi: la crisi contemporanea della morte, se questo titolo non fosse già stato dato da Edgar Morin a uno dei capitoli del suo libro, "L'Homme et la Mort devant l'histoire" (1). Sono proprio le stesse parole, e anche lo stesso concetto: «affrontamento panico in un clima d'angoscia, di nevrosi, di nichilismo», che prende «l'aspetto di una vera e propria crisi dell'individualità di fronte alla morte» e senza dubbio, come vedremo "in fine", dell'individualità pura e semplice.

Edgar Morin si era volontariamente tenuto nei limiti della «morte libresca»: «la letteratura, la poesia, la filosofia, cioè [...] il settore non specializzato della civiltà, o per meglio dire specializzato nel generale». Qui la materia era assai evidente; la letteratura, la filosofia non hanno mai cessato del tutto di parlare "de morte et mortuis", e qualche volta sono state molto loquaci. Oggi sappiamo come il discorso sulla morte s'intorbidì e diventò una forma fra tante altre di un'angoscia diffusa.

Dopo la pubblicazione del libro di Edgar Morin nel 1951, è apparsa una nuova letteratura, non più generale, ma specializzata, una storia e una sociologia della morte e non più del discorso sulla morte. Prima c'erano state alcune pagine di Émile Male e di certi storici dell'arte sull'iconografia della

morte, il famoso libro di Huizinga sull'autunno del Medioevo, (2) il saggio di Roger Caillois sugli atteggiamenti americani davanti alla morte. (3) Non esistevano veramente né una storia né una sociologia della morte.

E' sorprendente che le scienze umane, così loquaci quando si trattava della famiglia, del lavoro, della politica, dei divertimenti, della religione, della sessualità, siano state così discrete sulla morte. Gli studiosi, essendo uomini, hanno taciuto proprio come gli uomini che formavano il loro oggetto di studio. Il loro silenzio non è che una parte del grande silenzio che si è stabilito, nel costume, durante il Ventesimo secolo. Se la letteratura ha continuato il suo discorso sulla morte, per esempio con la morte sporca di Sartre o di Genet, gli uomini qualunque si sono ammutoliti, si comportano come se la morte non esistesse più. La sfasatura fra la morte libresca, che resta loquace, e la morte reale, taciturna e vergognosa, è del resto uno dei caratteri bizzarri ma significativi del nostro tempo. Il silenzio invalso nel costume è il soggetto principale di quest'articolo. E' comprensibile che, come avviene quasi sempre al silenzio, sia rimasto inavvertito e quindi ignorato. Da qualche anno, invece, è diventato un problema.

Una storia della morte è cominciata con i due libri già citati di Alberto Tenenti, uno apparso nel 1952, un anno dopo il saggio di Edgar Morin, "La Vie et la Mort à travers l'art du Quinzième siècle", l'altro nel 1957, "Il senso della morte e l'amore della vita del Rinascimento".

Una sociologia della morte ha avuto inizio con l'articolo, dove si trova già quasi tutto, di Geoffrey Gorer, "The Pornography of Death", del 1955. (4) In seguito viene la raccolta di studi interdisciplinari (antropologia, arte, letteratura, medicina, filosofia, psichiatria, religione...) pubblicati da H. Feifel sotto il titolo "The Meaning of Death". Erano stati presentati a un colloquio organizzato nel 1956 dall'"American Psychological Association", e già la sola idea di un colloquio

sulla morte testimonia di un nuovo interesse verso un soggetto fino allora proibito.

Sembra proprio, infatti, che i sociologi odierni applichino alla morte e al divieto di parlarne l'esempio che ha dato loro Freud a proposito del sesso e dei suoi tabù. Così, oggi, l'attuale tabù della morte è minacciato attraverso gli uomini di scienza. La letteratura, invece, resta conservatrice e continua i vecchi temi, anche quando assumono la forma dei loro opposti.

In compenso, la sociologia, la psicologia mostrano i primi segni della riscoperta della morte da parte dell'uomo contemporaneo. La grande stampa, le riviste settimanali a grande tiratura, lungi dal soffocare queste opere dotte, le hanno invece largamente diffuse. Ne è derivata una letteratura d'opinione, che ha raggiunto il successo col libro di Jessica Mitford, "The American Way of Death". E oggi quasi non passa mese senza che la stampa francese, inglese o americana segnali un libro curioso, o qualche singolare osservazione sulla morte. La morte sta diventando di nuovo, sotto i nostri occhi, quel che aveva cessato di essere alla fine estrema del romanticismo, un inesauribile soggetto di aneddoti. Questo fa capire che il pubblico dei lettori di giornali comincia ad interessarsi alla morte, magari, in un primo tempo, come a una cosa proibita e un po' oscena.

La nuova sociologia della morte non è dunque soltanto l'inizio di una bibliografia scientifica sulla morte, ma senza dubbio una data nella storia degli atteggiamenti davanti alla morte. Tuttavia è poco sensibile alla storia. Edgar Morin si era indotto a collocare nella storia la morte dei filosofi, perché i suoi documenti filosofici e letterari facevano già parte della storia - della storia delle idee da molto tempo, e solo da qualche decennio della storia sociale. Invece gli atteggiamenti comuni davanti alla morte, quali oggi li scoprono nell'uomo contemporaneo i sociologi, gli psicologi, i medici, appaiono così inediti, così sbalorditivi, che gli osservatori non hanno ancora

avuto la possibilità di staccarli dalla loro modernità e di situarli in una continuità storica. E' quanto, tuttavia, cercheremo di fare qui, intorno a tre temi: lo spodestamento del morente, il rifiuto del lutto, l'invenzione di un nuovo rituale funebre negli Stati Uniti.

1. COME IL MORENTE E' PRIVATO DELLA SUA MORTE

L'uomo è stato, per millenni, il padrone assoluto della sua morte e delle circostanze della sua morte. Oggi non lo è più, ed ecco come.

Prima di tutto, era inteso, come una cosa normale, che l'uomo sapeva di star per morire, sia che se ne accorgesse da solo, sia che bisognasse avvertirlo. Per i nostri vecchi autori, era naturale che l'uomo sentisse la morte vicina, come dice press'a poco l'agricoltore di La Fontaine. Di rado la morte era improvvisa, anche in caso d'incidente o di guerra, e la morte improvvisa era molto temuta, non solo perché non dava il tempo di pentirsi, ma perché privava l'uomo della sua morte. La morte, dunque, era quasi sempre preannunciata - in un tempo in cui le malattie appena un po' gravi erano quasi sempre mortali. Bisognava esser pazzi per non vederne i segni, e i moralisti e i satirici s'incaricavano di mettere in ridicolo gli stravaganti che rifiutavano l'evidenza. Orlando «sente che la morte lo prende tutto», Tristano «sentì che la sua vita si perdeva, comprese che stava per morire». Il contadino di Tolstoj risponde alla donna che gli chiede se sta bene: «La morte è arrivata». Perché i contadini di Tolstoj muoiono come Tristano o come gli agricoltori di La Fontaine, prendono lo stesso atteggiamento familiare e rassegnato - il che non significa che l'atteggiamento davanti alla morte sia stato lo stesso in tutto questo lungo periodo, ma che si è mantenuto in certe classi sociali da una generazione all'altra, malgrado la

concorrenza di altri generi di morte.

Quando il principale interessato non si accorgeva per primo del suo stato, toccava agli altri avvertirlo. Un documento pontificale del Medioevo l'attribuiva al medico, come un dovere. E il medico ha compiuto questo dovere per molto tempo, e con grande semplicità. Lo ritroviamo al capezzale di Don Chisciotte: «Gli tastò il polso e non rimase troppo soddisfatto, anzi disse che a scanso di guai pensasse ad assicurarsi l'anima, perché, secondo lui, c'era pericolo». Le "artes moriendi" del Quindicesimo secolo attribuivano quest'incombenza all'amico «spirituale» (contrapposto agli amici «carnali»), chiamato col nome, terribile per la nostra delicatezza moderna, di "nuncius mortis".

Più si va avanti nel tempo e più si sale nella scala sociale e urbana, meno l'uomo si accorge da sé della sua prossima fine, più occorre prepararlo ad essa e, di conseguenza, egli dipende di più da quelli che lo circondano. Il medico ha rinunciato al ruolo che fu per lungo tempo il suo, senza dubbio nel Diciottesimo secolo. Nel Diciannovesimo, parla solo se lo si interroga, e già con qualche riserva. Gli amici non debbono più intervenire, come ai tempi di Gerson o ancora di Cervantes. Dal Diciassettesimo secolo in poi, è la famiglia che se ne incarica: segno dei progressi del sentimento familiare. Ecco un esempio. Siamo nel 1848, nella famiglia La Ferronays. La signora de La Ferronays si ammala. Il medico dichiara che il suo stato è pericoloso e «un'ora dopo [sic], disperato». La figlia scrive: «Quando uscì dal bagno, [...] mi disse d'un tratto, mentre io pensavo al modo migliore di riferire ciò che pensava il medico: "Ma non ci vedo proprio più, credo che sto per morire». E subito si mette a recitare una giaculatoria. «Oh Gesù» osserva allora la figlia «che gioia singolare mi suscitano in questo terribile momento le sue calme parole». Si sentiva sollevata, perché le veniva risparmiata la pena di una rivelazione tuttavia indispensabile. Il sollievo è un tratto moderno, la necessità

della rivelazione è un tratto antico.

Il morente non doveva essere privato della sua morte. Doveva anche presiederla. Come si nasceva in pubblico, così si moriva in pubblico, e non soltanto il re, com'è ben noto dalle celebri pagine di Saint-Simon sulla morte di Luigi Quattordicesimo, ma chiunque. Quante incisioni, quanti dipinti ci rappresentano la scena! Appena qualcuno «giaceva a letto, ammalato», la sua camera si riempiva di gente, parenti, figli, amici, vicini, membri delle confraternite. Si chiudevano le finestre, le imposte. Si accendevano i ceri. Quando, per strada, i passanti incontravano il prete che portava il viatico, la consuetudine e la devozione volevano che lo seguissero nella camera del moribondo, anche se non lo conoscevano. L'approssimarsi della morte trasformava la camera del moribondo in una specie di luogo pubblico. Si capisce allora la frase di Pascal: «Si morrà soli», che ha perduto per i contemporanei molto della sua forza, perché oggi si muore quasi sempre soli. Pascal voleva dire che, malgrado la folla che premeva intorno al suo letto, il morente era solo. I medici illuministi della fine del Settecento, che credevano nelle virtù dell'aria, si lamentavano molto di questa cattiva abitudine d'invadere le camere dei malati. Cercavano di ottenere che si aprissero le finestre, che si spegnessero i ceri, che si facesse uscire tutta quella gente.

Non si creda che l'assistenza agli ultimi momenti fosse una pia usanza imposta dalla Chiesa. I preti illuministi o riformati avevano cercato, molto prima dei medici, di mettere ordine in quella confusione per preparare meglio il malato a una fine edificante. Già le "artes moriendi" del Quindicesimo secolo raccomandavano di lasciare il morente solo con Dio, perché non venisse distratto dalla cura della sua anima. Ancora nel Diciannovesimo secolo avveniva che persone molto pie, dopo essersi piegate all'usanza, chiedessero ai numerosi presenti di lasciare la camera, eccetto il prete, perché nulla

turbasse il loro "tête-à-tête" con Dio. Ma si trattava di devozioni esemplari e assai rare. Il costume voleva che la morte fosse il luogo di una cerimonia rituale dove il prete aveva bensì il suo posto, ma in mezzo agli altri partecipanti. La parte principale toccava al morente stesso. Egli presiedeva, senza mai incespicare, perché sapeva come comportarsi, tante volte era stato testimone di simili scene. Chiamava ad uno ad uno i suoi parenti, i suoi familiari, i suoi domestici «fino ai più umili», dice Saint-Simon descrivendo la morte di Madame de Montespan. Diceva loro addio, chiedeva perdono, dava loro la sua benedizione. Investito di autorità sovrana, soprattutto nel Diciottesimo e Diciannovesimo secolo, dall'avvicinarsi della morte, impartiva ordini, faceva raccomandazioni, anche quando il morente era una giovanissima fanciulla, quasi una bambina.

Oggi non resta più nulla, né della coscienza che ognuno ha o deve avere della sua prossima fine, né del carattere di pubblica solennità che il momento della morte rivestiva. Ciò che si doveva conoscere è adesso celato. Ciò che doveva essere solenne viene evitato.

E' sottinteso che il primo dovere della famiglia e del medico è di dissimulare a un malato inguaribile la gravità del suo stato. Il malato non deve più sapere (salvo casi eccezionali) che la sua fine si approssima. Le nuove usanze esigono che muoia nell'ignoranza della morte. Non è più soltanto un'abitudine introdotta ingenuamente nel costume. E' diventata una regola morale. Jankélévitch lo affermava senza esitazione, in un recente congresso medico sul tema «Bisogna mentire al malato?». Il mentitore, egli dichiarava, «è quello che dice la verità [...]. Sono contro la verità, appassionatamente contro la verità [...]. Per me c'è una legge più importante di tutte le altre, quella dell'amore e della carità». (5) Si sarebbe allora contravvenuto ad essa fino al Ventesimo secolo, finché la morale impose d'informare il malato? Si misura, in

quest'opposizione, lo straordinario capovolgimento dei sentimenti e, in seguito, delle idee! Come si è verificato? Sarebbe troppo sbrigativo dire che, in una società della felicità e del benessere, non c'è più posto per la sofferenza, la tristezza e la morte. Significherebbe scambiare il risultato con la causa.

Bisogna notare che quest'evoluzione è legata ai progressi del sentimento familiare, e al quasi-monopolio affettivo della famiglia nel nostro mondo. La causa del cambiamento, in effetti, va ricercata nelle relazioni fra il malato e la sua famiglia. La famiglia non ha più tollerato il dolore che arrecava a un essere amato e che arrecava anche a se stessa rendendo la morte più presente, più certa, evitando ogni simulazione e ogni illusione. Quante volte abbiamo sentito dire da uno sposo, da un parente: «Ho almeno la soddisfazione che lui (o lei) non si è mai accorto che moriva»... Questo «non accorgersi di morire» ha sostituito, nel linguaggio contemporaneo, il «sentendo avvicinarsi la morte» del Diciassettesimo secolo.

In realtà doveva succedere spesso - ma i morti non fanno più confidenze - che il malato sapesse bene che cosa lo aspettava, e facesse finta di non saperlo, per compassione verso i familiari. Perché, se la famiglia si è ben presto rifiutata di rappresentare il "nuncius mortis" che, nel Medioevo e agli inizi dell'età moderna, veniva scelto al di fuori di essa, anche il principale interessato, da parte sua, ha abdicato. Per paura della morte? Ma la morte era sempre esistita. Solo, se ne rideva: «Come siete pressante, o dea crudele!»; e la società aveva imposto al moribondo atterrito di recitare lo stesso la grande scena degli addii e della dipartita. Si dice che è un vecchio terrore ancestrale, ma la sua rimozione non è meno ancestrale! La paura della morte non spiega la rinuncia del moribondo alla propria morte. La risposta va ricercata ancora nella storia della famiglia.

L'uomo del secondo Medioevo e del Rinascimento (in contrapposizione all'uomo del primo Medioevo, di Orlando,

che sopravvive nei contadini di Tolstoj) teneva a partecipare alla propria morte, perché vedeva in essa un momento eccezionale in cui la sua individualità riceveva la forma definitiva. Non era padrone della propria vita che nella misura in cui era padrone della propria morte. La sua morte apparteneva a lui, e a lui solo. Ora, a partire dal Diciassettesimo secolo, ha cessato di esercitare l'esclusiva sovranità sulla propria vita, e, di conseguenza, sulla propria morte. L'ha condivisa con la sua famiglia. Prima, la famiglia era esclusa dalle gravi decisioni che doveva prendere in vista della morte, e che prendeva da solo.

E' il caso dei testamenti. Dal Quattordicesimo secolo al principio del Diciassettesimo, il testamento è stato per ciascuno un modo spontaneo di esprimersi, e ha costituito al tempo stesso un segno di diffidenza - o di mancanza di fiducia - nei riguardi della famiglia. Così il testamento ha perduto il suo carattere di necessità morale e di testimonianza calorosa e personale quando, nel Diciottesimo secolo, gli affetti familiari hanno trionfato sulla tradizionale diffidenza del testatore verso i suoi eredi. Questa diffidenza è stata, invece, sostituita da un'assoluta fiducia che non ha più bisogno di testi scritti. Le ultime volontà orali sono divenute, assai tardi, sacre per i superstiti, che ormai si sentono impegnati a rispettarle alla lettera. Da parte sua, il moribondo è convinto di potersi tranquillamente fidare della parola dei familiari. Questa fiducia, nata nei secoli Diciassettesimo e Diciottesimo, sviluppatasi nel Diciannovesimo, è divenuta nel Ventesimo un'autentica alienazione. A partire dal momento in cui un grave pericolo minaccia un membro della famiglia, questa subito cospira per privarlo dell'informazione e della libertà. Il malato diventa allora un essere sotto tutela, come un bambino o un infermo di mente, che il coniuge o i parenti si prendono a carico, separano dal mondo. Sanno meglio di lui che cosa egli deve fare e sapere. E' privato dei suoi diritti e in particolare del diritto, un tempo

fondamentale, di conoscere la propria morte, di prepararla, di organizzarla. Ed egli lascia fare, perché è convinto che sia per il suo bene. Si rimette all'affetto dei suoi. Se, malgrado tutto, ha indovinato, farà finta di non sapere. La morte di un tempo era una tragedia - spesso comica - in cui si recitava la parte del moribondo. La morte di oggi è una commedia - sempre drammatica - in cui si recita la parte di quello che non sa d'esser vicino a morire.

La pressione del sentimento familiare non sarebbe bastata, senza dubbio, a far scomparire così presto e così bene la morte, senza i progressi della medicina. Non tanto per le reali conquiste della medicina, quanto perché essa ha sostituito, nella coscienza dell'uomo colpito, la morte con la malattia. Questa sostituzione appare nella seconda metà del Diciannovesimo secolo.

Del resto è sicuro che, con i progressi della scienza terapeutica, della chirurgia, si sa davvero sempre di meno se la malattia grave è mortale; le possibilità di cavarsela sono tanto aumentate! Anche menomati, si può sempre vivere. Così nel nostro mondo, in cui ci si comporta come se la medicina avesse una soluzione per tutti i casi, dove, se Caio deve pur morire un giorno, noi stessi non abbiamo nessuna ragione di morire, la malattia incurabile, soprattutto il cancro, ha assunto la fisionomia orrida e terrificante delle antiche rappresentazioni della morte. Più dello scheletro o della mummia delle immagini macabre nel Quattordicesimo e Quindicesimo secolo, più ancora del lebbroso con le sue campanelle, il cancro oggi è la morte. Ma occorre che la malattia sia incurabile (o ritenuta incurabile) perché lasci trasparire la morte e le dia il suo nome. L'angoscia che allora sprigiona, costringe la società a moltiplicare in fretta le abituali congegni del silenzio, per ricondurre questo caso troppo drammatico alla regola banale delle uscite alla chetichella.

Si muore, dunque, quasi di nascosto, più soli di quanto

Pascal abbia mai immaginato. Questa clandestinità è l'effetto del rifiuto di ammettere completamente la morte degli esseri amati, e anche dell'occultamento della morte sotto la malattia che non vuol guarire. Ha pure un altro aspetto, che i sociologi americani sono riusciti a decifrare. Là dove siamo tentati di scorgere solo un gioco di prestigio, essi ci mostrano la creazione empirica di uno stile della morte in cui la discrezione appare come la forma moderna della dignità. Con minor poesia, è la morte di Melisenda, lodata da Jankélévitch.

Glaser e Strauss (6) hanno studiato in sei ospedali della baia di San Francisco in che modo reagiva davanti alla morte il gruppo interdipendente del malato, della famiglia e del personale medico (medici e infermieri). Che cosa succede quando si sa che il malato è prossimo alla fine? Bisogna avvertire la famiglia, il malato stesso, e quando? Per quanto tempo si prolungherà una vita mantenuta artificialmente, e in quale momento si permetterà al malato di morire? Come si comporta il personale medico di fronte al malato che non sa, o che finge di non sapere, o che sa d'essere in punto di morte? Questi problemi si pongono senza dubbio ad ogni famiglia moderna, ma, nello spazio ospedaliero, interviene un nuovo potere, il potere medico. Ora, si muore sempre di meno a casa, e sempre di più all'ospedale. L'ospedale è divenuto il luogo della morte moderna, donde l'importanza delle osservazioni di Glaser e Strauss. Ma l'interesse del loro libro va oltre le analisi degli atteggiamenti empirici degli uni e degli altri. Gli autori scoprono un ideale della morte che si è sostituito alle pompe teatrali dell'età romantica e, in modo più generale, alla tradizionale pubblicità della morte. Vediamo così formarsi uno "style of dying", o meglio un "acceptable style of living while dying", un "acceptable style of facing death". L'accento cade su "acceptable". Importa, infatti, che la morte sia tale da poter essere accettata o tollerata dai superstiti.

Se i medici e le infermiere (queste con maggior reticenza)

ritardano il più possibile il momento di avvertire la famiglia, se si rifiutano di avvertire il malato stesso, è perché temono di trovarsi impegnati in una catena di reazioni sentimentali che farebbero perdere, sia a loro sia al malato o alla famiglia, il controllo di sé. Osar parlare della morte, ammetterla così nei rapporti sociali, non significa più come un tempo rimanere nella sfera quotidiana; significa provocare una situazione eccezionale, esorbitante, e sempre drammatica. Una volta la morte era un volto familiare, e i moralisti dovevano renderlo orribile per fare paura. Oggi basta soltanto nominarla per suscitare una tensione emotiva incompatibile con la regolarità della vita quotidiana. Un "acceptable style of dying" è dunque quello che evita le "status forcing scenes", le scene che strappano il personaggio al suo stato sociale, che lo violano. Queste scene sono le crisi di disperazione dei malati, le loro grida, le loro lacrime, e in genere tutte le manifestazioni troppo esaltate, troppo rumorose, o anche troppo commoventi, che rischiano di turbare la serenità dell'ospedale. Qui si riconosce, la frase è intraducibile, l'"embarrassingly graceless dying", il contrario della morte accettabile, la morte che mette in imbarazzo i superstiti! Per evitarlo, si preferisce non dir nulla al malato. Ma quel che importa, in fondo, non è tanto che il malato sappia o non sappia, ma che, se lo sa, abbia l'eleganza e il coraggio d'essere discreto. Allora si comporterà in modo che il personale ospedaliero possa dimenticare che sa, e comunicare con lui come se la morte non si aggirasse intorno a loro. La comunicazione, infatti, è necessaria anche in questo caso. Non basta che il morente sia discreto, bisogna anche che sia aperto e ricettivo verso i messaggi. La sua indifferenza rischia di creare nel personale medico lo stesso «imbarazzo» di un eccesso di emotività. Vi sono dunque due modi di morire male; uno consiste nel ricercare uno scambio di emozioni, l'altro nel rifiutare la comunicazione.

Gli autori citano con grande serietà il caso di una vecchia

signora che dapprima s'era comportata bene, secondo il costume tradizionale: collaborava coi medici e le infermiere, lottava coraggiosamente contro la malattia. Ma un giorno si persuase che aveva lottato abbastanza, che era arrivato il momento di arrendersi. Allora chiuse gli occhi per non aprirli più: in tal modo voleva dire che si ritirava dal mondo e attendeva la fine sola con se stessa. Un tempo questo segno di raccoglimento non avrebbe sorpreso nessuno, e sarebbe stato rispettato. Nell'ospedale californiano, portò alla disperazione medici e infermiere, che subito fecero venire in aereo un figlio dell'ammalata, l'unico capace di persuaderla a riaprire gli occhi e a non esser più "burting everybody". Accade anche che i malati si voltino verso il muro e non si muovano più. Qui si riconoscerà, non senza emozione, uno dei gesti più antichi dell'uomo quando sentiva venire la morte. Così morivano gli ebrei del Vecchio Testamento e, ancora nel Sedicesimo secolo, l'Inquisizione spagnola ravvisava, da questo segno, i marrani mal convertiti. Così morì Tristano: «Si voltò verso il muro e disse: "Non posso trattenere più a lungo la mia vita"». Tuttavia, in questo gesto ancestrale, medici e infermiere di un ospedale della California di oggi vogliono vedere soltanto un rifiuto antisociale di comunicare, una colpevole rinuncia alla lotta per la vita.

La resa del malato, bisogna riconoscerlo, non è biasimata soltanto perché demoralizza il personale medico ed è una mancanza deontologica, ma anche perché si pensa che diminuisca la capacità di resistenza del malato stesso. Diventa allora altrettanto temibile delle "status forcing scenes". Per questo i medici americani e inglesi, oggi, dissimulano meno spesso agli ammalati senza speranza la gravità del loro caso. La televisione britannica ha presentato quest'anno al pubblico un gruppo di malati di cancro che erano stati informati di tutti i particolari; si deve considerare questa trasmissione come un incoraggiamento a dire la verità. I medici pensano, senza

dubbio, che un uomo messo sull'avviso, se è ben equilibrato, si presterà meglio ai trattamenti nella speranza di vivere in pieno gli ultimi giorni che gli restano e, a conti fatti, morirà con la stessa discrezione e dignità che se non avesse saputo niente. E' la morte del buon americano, come l'ha descritta Jacques Maritain in un libro inglese destinato a un pubblico americano. E' anche, con minor ottimismo commerciale e una maggior musicalità, la morte umanistica e dignitosa del filosofo contemporaneo: scomparire «pianissimo e, per così dire, in punta di piedi» (Jankélévitch).

2. IL RIFIUTO DEL LUTTO

Abbiamo visto in che modo la società moderna ha privato l'uomo della sua morte, e gliela restituisce solo se egli non se ne serve per turbare i vivi. Reciprocamente, proibisce ai vivi di apparire commossi per la morte degli altri, non permette loro né di piangere i trapassati, né di aver l'aria di rimpiangerli.

Eppure il «lutto» è stato, fino ai nostri giorni, il dolore per eccellenza, la cui manifestazione era legittima e necessaria. Il dolore davanti alla morte di un familiare era l'espressione più violenta dei sentimenti più spontanei. Nell'alto Medioevo, i guerrieri più coriacei o i sovrani più illustri si gettavano sui corpi dei loro amici o parenti, come tante donne, diremmo oggi, e donne isteriche. Qui, il re Artù sviene parecchie volte di seguito, si batte il petto, si scortica il viso «in modo che il sangue colava a fiotti». Là, sul campo di battaglia, lo stesso re «cadde da cavallo privo di sensi» davanti al corpo del nipote, «poi, piangendo, cominciò a cercare i corpi dei suoi amici carnali», come Carlomagno a Roncisvalle. Scoprendone uno, «batté le palme l'una contro l'altra gridando d'aver vissuto abbastanza [...]». Tolsse via l'elmo al morto e, dopo averlo rimirato a lungo, gli baciò gli occhi e la bocca che era gelida».

Quanti spasimi e svenimenti! Quanti abbracci appassionati a cadaveri già freddi! Quante scorticature disperate, quante vesti strappate! Ma, a parte alcuni rari inconsolabili che si ritiravano nei monasteri, una volta passati i grandi gesti del dolore, i superstiti ricominciavano la vita là dove l'avevano lasciata.

A partire dal Tredicesimo secolo, le manifestazioni di cordoglio hanno perso la loro spontaneità. Si sono ritualizzate. I grandi gesti del primo Medioevo sono ormai simulati dai piagnoni. Conosciamo le prefiche delle regioni meridionali e mediterranee, che esistono ancora ai nostri giorni. Il Cid del "Romancero" esige nel suo testamento che non vi siano piagnoni alle sue esequie, come era consuetudine: né fiori né corone. L'iconografia delle tombe dei secoli Quattordicesimo e Quindicesimo ci mostra, intorno al corpo esposto, il corteo dei piagnoni in abito nero, con la testa nascosta dal cappuccio, simile alla cocolla dei penitenti.

Più tardi, i testamenti del Sedicesimo e Diciassettesimo secolo ci informano che i cortei funebri erano composti principalmente da comparse analoghe ai piagnoni: monaci mendicanti, poveri, bambini degli ospizi, che erano rivestiti per la circostanza con abiti neri forniti dagli eredi e ricevevano dopo la cerimonia una porzione di pane e un po' di denaro.

Ci si chiede se i parenti più prossimi assistevano ai funerali. Agli amici veniva offerto un banchetto - occasione di gozzoviglie e di eccessi che la Chiesa si sforzò di sopprimere; i testamenti ne parlano sempre di meno, o solo per vietarli. Si nota, nei testamenti, che il testatore reclama talvolta con insistenza la presenza al suo funerale di un fratello o di un figlio, e del resto quasi sempre si tratta di un bambino. Offriva un legato speciale come premio per questa presenza tanto ambita. Sarebbe stato così se la famiglia avesse sempre seguito il corteo? Sotto l'"ancien régime", l'assenza delle donne alle esequie è incontestabile. Sembra proprio che, dopo la fine del Medioevo e la ritualizzazione del lutto, la società abbia imposto

alla famiglia un periodo di reclusione che l'allontanava anche dalle esequie, dove era sostituita da numerosi preti e da piagnoni di professione, religiosi, membri di confraternite o semplici comparse attratte dalle distribuzioni di elemosine.

Questa reclusione aveva due scopi: prima di tutto, permettere ai sopravvissuti veramente infelici di tenere il loro dolore al riparo dal mondo, e attendere, come convalescenti, che le loro pene si mitigassero. E' quanto rievoca H. de Campion nei suoi "Mémoires". Nel giugno 1659, la moglie di Henri de Campion «rese [...] ben presto l'anima, mettendo al mondo una bambina che morì cinque o sei giorni dopo di lei. Ero disperato e caddi in uno stato da far pietà. Mio fratello [...] e mia sorella [...] mi condussero a Conches: vi restai diciassette giorni, e in seguito tornai al Baxferei, per riordinare i miei affari [...] Non potendo resistere nella casa, che mi ricordava continuamente le mie pene, ne avevo preso una a Conches dove rimasi fino al 2 di giugno 1660 [cioè fino al «capodanno», fino al primo anniversario della morte di sua moglie], ma, vedendo che il rimpianto della mia perdita mi segue egualmente, sono tornato a casa mia al Baxferei con i miei figli, e qui vivo in una grande tristezza».

Il secondo scopo della reclusione era d'impedire ai sopravvissuti di dimenticare troppo presto lo scomparso, di escluderli, per un periodo di penitenza, dalle relazioni sociali e dalle gioie della vita profana. Questa precauzione non era inutile per difendere i poveri morti dalla fretta con cui li si rimpiazzava. Nicolas Versoris, borghese di Parigi, perdeva sua moglie in un'epidemia di peste «il terzo giorno di settembre [1522] a un'ora dopo mezzanotte». Il penultimo giorno di dicembre dello stesso anno, il nostro vedovo era promesso e fidanzato alla vedova di un medico, e la sposò appena poté, il 13 gennaio 1523, «primo giorno permesso dopo Natale».

Il Diciannovesimo secolo non attenuò per nulla il rigore della reclusione. Nelle case dove era morto qualcuno, uomini,

donne, bambini, domestici, e perfino cavalli e api erano separati dal resto della società dallo schermo del cespito da lutto, dei veli, dei drappi neri. Ma questa reclusione era più volontaria che imposta, e non vietava più la partecipazione della famiglia e degli affini al grande dramma delle esequie, ai pellegrinaggi alle tombe, al culto esaltato del ricordo che caratterizzava il romanticismo. Non si tollerò, ad esempio, che le donne fossero escluse, come una volta, dai servizi funebri. Le donne furono accettate prima dalla borghesia: la nobiltà, invece, rimase fedele più a lungo all'usanza che le escludeva, e per molto tempo fu considerato "bon ton" che la vedova non partecipasse alla morte del marito. Tuttavia, anche nella nobiltà, le donne presero l'abitudine d'assistere ai funerali del marito, del figlio, del padre, in principio di nascosto, in un angolo della chiesa o del matroneo, con l'approvazione ecclesiastica. Le abitudini tradizionali di reclusione si sono dovute conciliare con i nuovi sentimenti di esaltazione dei morti, di venerazione per i loro sepolcri. La presenza della donna, del resto, non cambiava per nulla la reclusione del lutto; tutta velata di nero, "mater dolorosa", appariva allora agli occhi del mondo solo come il simbolo del dolore e dell'inconsolabilità. Comunque la reclusione veniva trasferita dal piano fisico al piano morale. Non proteggeva tanto i morti dall'oblio, quanto affermava l'impossibilità dei vivi di dimenticarli. I morti, i poveri morti non hanno più bisogno della società per difenderli contro l'indifferenza dei loro familiari, così come i moribondi non hanno più bisogno dei testamenti per imporre le loro ultime volontà agli eredi, come abbiamo visto prima.

I progressi del sentimento familiare, dalla fine del Diciottesimo secolo all'inizio del Diciannovesimo, si sono combinati con le antiche usanze di reclusione per fare del lutto non tanto una quarantena imposta, quanto un diritto di manifestare, a dispetto della normale buona creanza, un dolore

eccessivo. Si tornava così alla spontaneità dell'alto Medioevo conservando le costrizioni rituali che le succedettero verso il Dodicesimo secolo. Se si potesse tracciare una curva del lutto, si avrebbe una prima fase acuta di spontaneità aperta e violenta fino al Tredicesimo secolo circa, poi una lunga fase di ritualizzazione fino al Diciottesimo secolo, e ancora nel Diciannovesimo secolo un periodo di dolore esaltato, di manifestazione drammatica e di mitologia funebre. Non è impossibile che il parossismo del cordoglio nel Diciannovesimo secolo sia in rapporto col suo divieto nel Ventesimo, così come la morte sporca dei dopoguerra, da Remarque a Sartre e a Genet, appare come il negativo della morte nobilissima del romanticismo. Proprio questo significa, con una precisione più ridicola che scandalosa, il gesto di Sartre che «fa acqua» sulla tomba di Chateaubriand. Ci voleva uno Chateaubriand per questo Sartre. Un rapporto dello stesso genere collega l'erotismo contemporaneo ai tabù vittoriani del sesso.

Oggi, alla necessità millenaria del lutto, più o meno spontanea o imposta secondo le epoche, è succeduta verso la metà del Ventesimo secolo la sua proibizione. Nel corso di una generazione, la situazione si è capovolta: ciò che era imposto dalla coscienza individuale o dalla volontà generale, è ormai proibito. Ciò che era proibito è oggi raccomandato. Non è più conveniente ostentare il proprio dolore o anche solo aver l'aria di provarlo.

Il merito d'aver individuato questa legge non scritta della nostra civiltà spetta al sociologo britannico Geoffrey Gorer. Egli per primo ha compreso che certi fatti, trascurati o mal interpretati dalle morali umanistiche, costituivano veramente un atteggiamento globale davanti alla morte, caratteristico delle società industriali. Nell'introduzione autobiografica al suo libro, Gorer racconta per quale via personale ha scoperto che la morte era diventata il principale tabù del mondo moderno. L'inchiesta sociologica da lui organizzata nel 1963

sull'atteggiamento davanti alla morte e al lutto in Inghilterra, ha soltanto confermato, precisato e arricchito le idee che aveva già proposto nel suo notevole articolo "The Pornography of Death", tratto dalla sua esperienza personale e dalle sue riflessioni.

Gorer è nato nel 1910. Si ricorda che alla morte di Edoardo Settimo tutta la sua famiglia aveva preso il lutto. Gli si insegnava a scoprirsi il capo quando per strada passavano dei cortei funebri, a trattare con particolare riguardo le persone in lutto, pratiche che sembrano così strane agli inglesi del nostro tempo! Ma ecco che nel 1915 suo padre muore nel naufragio del "Lusitania"; a sua volta, egli viene trattato come un essere a parte, con un'insolita dolcezza; in sua presenza si parla a bassa voce o si tace, come davanti a un infermo. Tuttavia quando, incoraggiato dall'importanza che il suo lutto gli conferisce, dichiara alla sua istitutrice che non potrà mai più divertirsi, né guardare i fiori, questa lo scuote e gli ordina di smettere di fare il "morbid". La guerra consente a sua madre di trovare un lavoro, in cui trova un diversivo alla sua tristezza. Prima, le convenienze non le avrebbero permesso di lavorare, «ma più tardi» osserva Gorer «non avrebbe più avuto il beneficio del lutto rituale», che aveva rispettato e che l'aveva difesa. Gorer conobbe quindi, nella sua infanzia, le manifestazioni tradizionali del lutto, e dovettero colpirlo se le ricordò così bene in seguito. Dopo la guerra, in gioventù, non ebbe altre esperienze della morte. Vide soltanto una volta, e per caso, un cadavere in un ospedale russo che aveva visitato nel 1931, e questo spettacolo insolito lo impressionò. Questa mancanza di familiarità è certo un fenomeno generale, una conseguenza, rimasta per lungo tempo inavvertita, dell'aumento della longevità; J. Fourcassié ha mostrato come, in teoria, il giovane d'oggi può raggiungere l'età adulta senza aver mai visto morire nessuno. Eppure, Gorer è rimasto sorpreso di trovare, nella popolazione sottoposta alla sua inchiesta, un numero di

persone più alto di quanto credesse, che avevano già veduto un morto. Quelli che hanno già visto assumono spontaneamente il modo di comportarsi di quelli che non hanno mai visto, e si affrettano a dimenticare.

Fu anche sorpreso dello stato di depressione in cui cadde suo fratello, un medico rinomato, dopo la morte della moglie. Gli intellettuali cominciavano già allora a disertare i funerali tradizionali e le manifestazioni esteriori del lutto, considerati come pratiche superstiziose e arcaiche. Ma a quel tempo Gorer non fece nessun accostamento fra la disperazione patologica di suo fratello e la privazione del lutto rituale. Nel 1948 le cose furono ben diverse. Quell'anno perdette un amico che lasciava moglie e tre figli. «Quando andai a trovarla, dieci mesi dopo la morte di John, ella mi disse piangendo di gratitudine che ero il primo visitatore che vedeva dal principio della sua vedovanza. Era stata completamente abbandonata alla solitudine dalla società, sebbene in città conoscesse molte persone che pretendevano d'esserle amiche». G. Gorer comprese allora che i cambiamenti sopravvenuti nella pratica del lutto non erano fatterelli aneddotici e insignificanti. Scoprì l'importanza del fenomeno, e la gravità dei suoi effetti; qualche anno dopo nel 1955, pubblicava il suo famoso articolo.

La prova decisiva è venuta alcuni anni dopo. Nel 1961 suo fratello, il medico, che si era risposato, si ammalò: era colpito da un cancro. Naturalmente gli si nascose la verità, e si decise di rivelarla a sua moglie Elizabeth solo perché questa, irritata per il comportamento del marito, di cui ignorava la malattia, lo strapazzava perché le sembrava che si ascoltasse troppo. Contro ogni previsione, l'evoluzione fu rapida, e il fratello di Gorer si spense quasi all'improvviso, nel sonno. Ci si rallegrò che avesse avuto il privilegio, ormai invidiato, di morire senza sapere che cosa gli stava succedendo. In questa famiglia di grandi intellettuali, niente veglia funebre, né esposizione della salma. Poiché il decesso era avvenuto in casa, fu necessario fare

l'ultima "toilette" al cadavere. V'erano per questo delle specialiste, ex-infermiere che impiegavano così il tempo libero della pensione. Ecco che arrivano, due vecchie zitelle: «Dov'è il malato?» Non c'è più né morto né cadavere. Soltanto un malato, che conserva la sua condizione di malato malgrado la trasformazione biologica che ha subito, almeno finché sarà riconoscibile e visibile. La "toilette" funebre è un rito tradizionale. Un tempo era destinata a fissare il corpo nell'immagine ideale che si aveva allora della morte, nell'attitudine del giacente che aspetta, con le mani incrociate, la vita del secolo avvenire. Nell'età romantica si è scoperta la bellezza originale che la morte impone al volto umano, e le ultime cure avevano lo scopo di liberare questa bellezza dalla sporcizia dell'agonia. In ogni caso, ci si proponeva di fissare un'immagine della morte: un bel cadavere, ma un cadavere. Quando le due brave signorine ebbero terminato col loro «malato», erano così soddisfatte della propria opera che invitarono la famiglia ad ammirarlo: «The patient looks lovely, now». Non è un morto che andate a vedere, è un quasi-vivente. Le nostre mani di fata gli hanno reso le apparenze della vita. E' stato ripulito dalle brutture dell'agonia, ma non per fissarlo nella maestà del giacente o nella bellezza troppo ieratica dei morti; conserva la grazia della vita, è sempre amabile, "lovely".

La toilette funebre è intesa ormai a mascherare le apparenze della morte e a conservare al corpo gli atteggiamenti familiari e gioiosi della vita. Bisogna riconoscere che, nell'Inghilterra di Gorer, questa tendenza è appena abbozzata, e questa famiglia di intellettuali resiste all'entusiasmo delle infermiere. Ma, negli Stati Uniti, la "toilette" funebre arriverà fino all'imbalsamazione e all'esposizione nelle "funeral homes".

In questa famiglia di intellettuali britannici, non ci si lascia incantare né dalle credenze di un'altra epoca né dalla rumorosa ostentazione di un modernismo all'americana. Il corpo sarà cremato. Ma la cremazione ha assunto, in

Inghilterra e certo anche nell'Europa settentrionale, un senso particolare, che l'inchiesta di Gorer individua assai bene. Non si sceglie più la cremazione, come avvenne per lungo tempo, per sfida verso la Chiesa e le antiche usanze cristiane. E non la si sceglie più per semplici ragioni di comodità e di minor ingombro, che la Chiesa sarebbe disposta ad ammettere in ricordo di un tempo in cui le ceneri, come quelle del fratello di Antigone, erano venerate allo stesso modo delle ossa inumate. La cremazione moderna in Inghilterra presuppone piuttosto una preoccupazione di modernità, una garanzia di razionalità e infine un rifiuto della sopravvivenza. Ma questi caratteri non appaiono subito e con chiarezza nelle dichiarazioni spontanee dei soggetti interrogati. Sui 67 casi dell'inchiesta, si contano 40 cremazioni contro 27 inumazioni. Le ragioni per cui si preferisce la cremazione si riducono a due. La cremazione è considerata innanzi tutto come il sistema più radicale per sbarazzarsi dei morti. Proprio per questo una donna, la cui madre era stata cremata e che giudicava il procedimento «più sano, più igienico», l'ha tuttavia scartato per suo marito, perché "too final": e l'ha fatto seppellire.

La seconda ragione si riconduce del resto alla prima: la cremazione esclude il culto dei cimiteri e il pellegrinaggio alle tombe. Questa esclusione non è una conseguenza necessaria della cremazione. Al contrario, le amministrazioni dei crematori fanno ogni sforzo per consentire alle famiglie di venerare i loro morti proprio come nei cimiteri tradizionali: in una sala della rimembranza, si può affiggere una targa che ha la funzione di pietra tombale. Ma sui 40 casi dell'inchiesta, uno soltanto ha avuto il suo nome inciso su una di queste targhe. Soltanto 14 sono stati iscritti sul libro del ricordo, che è esposto quotidianamente alla pagina del giorno di cui ricorre l'anniversario, per permetterne la commemorazione: soluzione intermedia tra la cancellazione completa e il ricordo perenne della targa incisa. Per gli altri 25, non è stata lasciata nessuna

traccia visibile. Se le famiglie non approfittano delle facilitazioni che vengono loro offerte, è perché vedono nella cremazione il mezzo sicuro per sfuggire al culto dei morti.

Sarebbe un grave errore attribuire questo rifiuto del culto dei morti e del loro ricordo a indifferenza, a insensibilità. I risultati dell'inchiesta e la testimonianza autobiografica di Gorer provano invece quanto i superstiti siano colpiti e restino feriti. Per persuaderci di questo, torniamo al racconto di Gorer, al momento della cremazione di suo fratello Peter. La vedova, Elizabeth, non assisté né alla cremazione né al servizio anglicano che la precedette, una concessione alle usanze, poiché il defunto non professava alcuna religione. L'assenza di Elizabeth non è dovuta né agli interdetti rituali del lutto antico, né a freddezza, bensì al timore di «crollare» e a una nuova forma di pudore. «Non sopportava l'idea di poter perdere il controllo di se stessa e mostrare in pubblico la sua desolazione». La nuova convenzione esige che si nasconda ciò che un tempo bisognava ostentare, o addirittura simulare: il dolore.

C'erano ragioni ancor più imperiose per allontanare i bambini da una cerimonia così traumatizzante. Già in Francia, dove le vecchie usanze resistono meglio, i bambini della borghesia e delle classi medie (le famiglie dei «quadri dirigenti») ormai non assistono quasi più ai funerali dei loro nonni; vegliardi parecchie volte nonni sono spediti via da adulti frettolosi e imbarazzati non meno che commossi, senza che alcuno dei loro nipoti sia presente. Sono stato colpito da questo spettacolo, quando avevo appena finito di leggere, al Registro centrale, dei documenti del Diciassettesimo secolo in cui il testatore, spesso ancora indifferente alla presenza dei familiari, reclamava con insistenza che un nipote seguisse il suo funerale. Nella stessa epoca, una parte dei piagnoni veniva reclutata fra i trovatelli o i bambini assistiti dagli ospedali. Nelle numerose raffigurazioni del moribondo nella sua stanza affollata di gente,

il pittore o l'incisore non dimenticava mai di collocare un bambino.

Elizabeth e i suoi figli sono dunque rimasti a casa, in campagna, il giorno della cremazione. Geoffrey li raggiunge la sera, rotto dalla fatica e dall'emozione. Sua cognata lo riceve, molto sicura di sé, e gli racconta che ha trascorso una bella giornata con i bambini, che hanno fatto tutti merenda sull'erba, e che in seguito hanno tosato il prato... Elizabeth, americana della Nuova Inghilterra, adottava spontaneamente, con franchezza e coraggio, il comportamento che i suoi compatrioti le avevano insegnato e che gli inglesi si aspettavano da lei: doveva agire come se nulla fosse accaduto, per permettere agli altri di fare altrettanto e alla vita sociale di continuare senza essere interrotta, neppure per un istante, dalla morte. Se si fosse arrischiata in pubblico a qualche manifestazione di tristezza, sarebbe stata messa all'indice dalla società, come, ai vecchi tempi, una donna di malaffare. Del resto, malgrado le sue precauzioni, Elizabeth, al principio del lutto, fu, si potrebbe dire, preventivamente evitata dalle sue amiche. Confidò a suo cognato che in un primo momento era stata tenuta in disparte «come una lebbrosa». Fu accettata soltanto quando tutti ebbero la certezza che non avrebbe tradito nessuna emozione. Di fatto, quest'isolamento la portò sull'orlo della depressione: «Nel momento in cui aveva più bisogno d'aiuto e di conforto, la società l'ha lasciata sola». Fu allora che Geoffrey Gorer ebbe l'idea della sua inchiesta sul rifiuto moderno del lutto e sui suoi effetti traumatizzanti.

Si comprende bene come si sono svolte le cose. Secondo lui, tutto è cominciato con la scomparsa delle consegne sociali che imponevano una condotta rituale e una speciale condizione durante il lutto, sia alla famiglia sia alla società nei suoi rapporti con la famiglia. L'autore accorda un'importanza forse eccessiva alle grandi guerre mondiali in quanto fattori che hanno accelerato l'evoluzione. A poco a poco si sono imposte

nuove regole di convenienza, ma in modo spontaneo e senza che si prendesse coscienza della loro originalità. Ancor oggi, non sono formalizzate come le antiche usanze; ma hanno egualmente un potere coercitivo. La morte è divenuta tabù, una cosa innominabile (l'espressione torna, in tutt'altro contesto, nel libro di Jankélévitch sulla morte) e, come una volta il sesso, non si deve nominarla in pubblico. Non bisogna più obbligare gli altri a nominarla. Gorer mostra in modo impressionante come, nel Ventesimo secolo, la morte abbia sostituito il sesso come principale tabù. Una volta si raccontava ai bambini che nascevano sotto un cavolo, però essi assistevano alla grande scena degli addii, nella camera e al capezzale del morente. Tuttavia, a cominciare dalla seconda metà del Diciannovesimo secolo, questa presenza suscitò un malessere, e si cercò non di sopprimerla, ma di abbreviarla. Alla morte di Emma Bovary e di Ivan Il'itch si rispetta l'antica usanza della presentazione dei bambini, ma li si fa uscire subito dalla camera, perché non si sopporta più l'orrore che le deformazioni dell'agonia possono loro ispirare. Allontanati dal letto di morte, i bambini hanno sempre il loro posto nelle esequie, vestiti di nero da capo a piedi.

Oggi i bambini vengono iniziati, fin dalla più tenera età, alla fisiologia dell'amore e della nascita, ma, quando non vedono più il nonno e chiedono perché, in Francia si risponde loro che è partito per un paese molto lontano, e in Inghilterra che riposa in un bel giardino dove cresce il caprifoglio. Non sono più i bambini a nascere sotto un cavolo, ma i morti a scomparire tra i fiori. I parenti dei morti sono quindi costretti a fingersi indifferenti. La società esige da loro un autocontrollo che corrisponde alla decenza o alla dignità imposta ai moribondi. Nel caso del morente, come in quello del superstite, importa soprattutto non lasciar trasparire in alcun modo le proprie emozioni. Tutta quanta la società si comporta come l'unità ospedaliera. Se il moribondo deve al tempo stesso

superare il suo turbamento e collaborare gentilmente col medico e le infermiere, il superstite affranto deve nascondere il suo dolore, rinunciare a ritirarsi in una solitudine che lo tradirebbe e continuare senza pause la sua vita di relazioni, di lavoro e di svaghi. Altrimenti sarebbe escluso, e questa esclusione avrebbe tutt'altra conseguenza della reclusione rituale del lutto tradizionale. Questa era accettata da tutti come una necessaria transizione e comportava temperamenti anch'essi rituali, come le visite obbligatorie di condoglianza, le «lettere di consolazione», i «conforti» della religione. Oggi invece ha il carattere di una sanzione analoga a quella che colpisce i declassati, i malati contagiosi, i maniaci sessuali. Respinge gli afflitti impenitenti dalla parte degli asociali. Chi vuol risparmiarsi questa prova deve perciò tenere la maschera in pubblico, e deporla soltanto nella più sicura intimità: «Si piange solo», dice Gorer «in privato, così come ci si spoglia o si riposa in privato», di nascosto, «as if it were an analogue of masturbation».

Oggi la società rifiuta di riconoscere nel "bereaved", nell'uomo colpito dal lutto, un ammalato che dovrebbe invece soccorrere. Rifiuta di associare l'idea del lutto a quella di malattia. La vecchia civiltà era a questo riguardo più comprensiva, forse più «moderna», più sensibile agli effetti patologici di una sofferenza morale repressa. Gorer scopre, nel nostro tempo crudele, il beneficio delle usanze ancestrali che proteggevano l'uomo colpito dalla morte di un essere amato. Durante il lutto, «egli ha più bisogno dell'assistenza della società che in qualunque altro momento della sua vita dopo l'infanzia e la prima giovinezza, eppure proprio allora la nostra società gli nega il suo aiuto e gli rifiuta la sua assistenza. Il prezzo di questa inadempienza è molto elevato: miseria, solitudine, disperazione, morbosità». La proibizione del lutto spinge il sopravvissuto a stordirsi col lavoro, oppure, ai limiti della demenza, a far finta di vivere in compagnia del defunto,

come se fosse sempre presente, o ancora a sostituirsi a lui, a imitare i suoi gesti, le sue parole, le sue manie e talvolta, in piena nevrosi, a simulare i sintomi della malattia che lo ha ucciso. Si vedono allora riapparire certe strane manifestazioni del dolore esasperato, che sembrano nuove e moderne a Gorer, e sono invece familiari allo storico del costume. Egli le ha già incontrate nelle manifestazioni eccessive che erano ammesse, raccomandate, o addirittura simulate, durante il periodo rituale del lutto nelle società tradizionali. Ma bisogna ammettere che solo le apparenze sono comuni. In effetti, un tempo, queste manifestazioni avevano lo scopo di liberare; anche quando, come accadde più spesso nell'età romantica, oltrepassavano i limiti della consuetudine e diventavano già patologiche, non venivano respinte come mostruose, erano cortesemente tollerate. L'indulgenza della società appare con straordinaria evidenza in una novella di Mark Twain, dove tutti gli amici accettano con compiacenza di mantenere l'illusione del vedovo, il quale non ha accettato la morte e, ad ogni anniversario, immagina e mette in scena l'impossibile ritorno. Nel contesto attuale, gli uomini rifiuterebbero di prestarsi a una commedia così malsana. Là dove i rudi eroi di Mark Twain manifestavano tenerezza e indulgenza, la società moderna non vede altro che morbosità imbarazzante e vergognosa, o una malattia mentale da curare. Allora si arriva a chiedersi, con Gorer, se gran parte della patologia sociale di oggi non abbia le sue radici nell'evacuazione della morte fuori della vita quotidiana, nella proibizione del lutto e del diritto di piangere i propri morti.

3. L'INVENZIONE DI NUOVI RITI FUNEBRI NEGLI STATI UNITI

Dopo le analisi precedenti, si sarebbe tentati di ammettere che l'interdetto lanciato oggi sulla morte sia un carattere

strutturale della civiltà contemporanea. La soppressione della morte dai discorsi e dai mezzi familiari di comunicazione apparterrebbe, come la priorità del benessere e del consumo, al modello delle società industriali. Essa sarebbe quasi completa nella vasta zona di modernità che va dall'Europa del Nord all'America. Incontrerebbe invece delle resistenze là dove sussistono forme arcaiche di mentalità, nei paesi cattolici come la Francia o l'Italia, protestanti come la Scozia presbiteriana, e anche fra le masse popolari dei paesi ad alto sviluppo tecnologico. La preoccupazione della modernità integrale dipende infatti sia dalle condizioni sociali sia da quelle geografiche e, nelle regioni più evolute, è ancora ristretta alle classi colte, credenti o scettiche che siano. Là dove non è penetrata, sussistono gli atteggiamenti romantici davanti alla morte, nati nel Diciottesimo secolo e sviluppatisi nel Diciannovesimo, il culto dei morti e la venerazione dei cimiteri: si tratterebbe però di sopravvivenze che possono suscitare illusioni in quanto interessano ancora la maggior parte della popolazione, ma che sono minacciate. Sarebbero destinate ad un inevitabile regresso, insieme alle mentalità arretrate cui si associano. Il modello della società futura sarà loro imposto e completerà l'evacuazione della morte già iniziata nelle famiglie borghesi, sia progressiste sia reazionarie. Questo schema evoluzionistico non è del tutto falso, ed è probabile che il rifiuto della morte sia troppo legato al modello della civiltà industriale, per non estendersi contemporaneamente ad essa. Ma non è neppure del tutto vero, perché sono apparse delle resistenze là dove meno le si aspettava, non nei fervori arcaici dei vecchi paesi, ma nel più fecondo focolaio di modernità, negli Stati Uniti. Eppure l'America è stata la prima a smussare il senso tragico della morte. In America si son potute fare le prime osservazioni sui nuovi atteggiamenti di fronte alla morte. Esse hanno ispirato l'umore satirico del romanziere cattolico inglese Evelyn Waugh, in "The Loved One", apparso nel 1948.

(7) Nel 1951, hanno attirato l'attenzione di Roger Caillois, che le interpreta come una dissimulazione edonistica: «Non bisogna temere il trapasso, non a causa di un obbligo morale che imponga di superare la paura da esso provocata, ma perché è inevitabile e di fatto non esiste alcuna ragione di temerlo; "semplicemente, non bisogna pensarci e ancor meno parlarne"». (8) Tutto ciò che abbiamo descritto nelle pagine precedenti è vero per l'America: l'alienazione del morente, la soppressione del lutto, salvo per quanto concerne il funerale propriamente detto. L'americano ha esitato a semplificare, come l'inglese che fa da modello a Gorer, il rito delle esequie e dell'inumazione. Per comprendere questa singolarità della società americana, bisognerebbe riprendere la descrizione, già fatta prima, della morte dell'uomo moderno, a partire dall'ultimo respiro. Fino all'ultimo respiro, e dopo la sepoltura, durante lo strano lutto, le cose si svolgerebbero allo stesso modo in America e in Inghilterra. Cambiano, invece, nel periodo intermedio. Ricordiamo la soddisfazione delle infermiere incaricate della toilette del cadavere: «It looks lovely now». Nell'ambiente inglese quest'entusiasmo si spegne subito, perché non è condiviso dalla famiglia né incoraggiato dalla società. In Inghilterra, l'essenziale è far scomparire il corpo, in modo decente, certo, ma rapido e completo, grazie alla cremazione.

In America, invece, la toilette funebre è il principio di una serie di riti nuovi, complicati e sontuosi: imbalsamazione del corpo per rendergli l'apparenza della vita, esposizione nella sala di un "funeral home" dove il morto riceve per l'ultima volta la visita di parenti e amici, in mezzo ai fiori e alla musica, esequie solenni, sepoltura nei cimiteri disegnati come parchi, abbelliti da monumenti e destinati all'edificazione morale dei visitatori, più turisti che pellegrini. Non ci dilungheremo a descrivere qui tali costumi funebri, ben noti attraverso la caricatura di Evelyn Waugh, di cui si è avuta di recente la trasposizione

cinematografica, e le critiche di Jessica Mitford nel suo libro "The American Way of Death". Questa letteratura, al tempo stesso moralistica e polemica, rischia di farci cadere in un controsenso. Ci suggerisce sia uno sfruttamento commerciale e la pressione di determinati interessi, sia un pervertimento del culto della felicità. Ci nasconde il vero significato, che è il rifiuto di sopprimere totalmente la morte, e la ripugnanza verso una distruzione fisica senza riti e senza solennità. Per questo la cremazione è così poco diffusa negli Stati Uniti.

La società americana è molto attaccata ai suoi nuovi riti funebri, che sembrano ridicoli agli europei e agli stessi intellettuali americani (J. Mitford è l'eco degli ambienti intellettuali); è così attaccata ad essi che, per l'occasione, l'interdetto sulla morte è infranto. Sugli autobus americani si leggono annunci di questo genere: "The dignity and integrity of N... Funeral costs no more... Easy access. Private parking for over 100 cars". Evidentemente, anche la morte qui è un oggetto di consumo. Ma è notevole che abbia potuto diventarlo, e che sia anche oggetto di pubblicità, nonostante l'interdetto che altrove, nella vita sociale, la colpiva dappertutto. L'americano non si conduce verso i morti, una volta che sono morti, allo stesso modo che verso la morte in generale, o verso il moribondo e il superstite. Allora non segue più la tendenza che gli indica la modernità. Lascia ai morti uno spazio sociale, che le civiltà tradizionali avevano sempre riservato loro e che le società industriali riducono quasi a zero. Mantiene l'usanza del solenne addio ai morti, che, nelle altre province del mondo della tecnologia e del benessere, si sbriga in fretta e furia. Una circostanza ha senza dubbio favorito questa reazione non conformista: l'uomo di oggi muore sempre più spesso all'ospedale e sempre più di rado a casa sua. I francesi, i cui ospedali conservano ancora le tracce del Diciassettesimo secolo, quando i malati erano sottoposti al regime umiliante e grossolano dei vagabondi e dei delinquenti, hanno fatto

l'esperienza delle camere refrigerate dove i corpi sono conservati come anonimi pezzi di carne; sono nella posizione migliore per capire come l'estensione del regime ospedaliero debba rendere più necessario un periodo di raccoglimento e di solennità, fra l'obitorio collettivo e la sepoltura finale.

Questa solennità avrebbe potuto svolgersi, come una volta, a casa. Ma i nuovi tabù della morte si opponevano al ritorno del cadavere troppo vicino alle abitazioni dei vivi: negli ambienti dell'"intelligenza" europea, si tollera sempre meno l'usanza di tenere il corpo insepolto, quando il decesso si verifica in casa, sia per igiene, sia piuttosto per il timore nervoso di non sopportare la sua presenza e di «crollare». Negli Stati Uniti, perciò, si è immaginato di deporre il corpo in un luogo neutro, che non sia né l'ospedale anonimo né la casa troppo personale, cioè nel "funeral home", presso una specie di albergatore specializzato nell'ospitare i morti, il "funeral director". Il soggiorno nel "funeral home" è un compromesso fra la deritualizzazione decente, ma frettolosa e radicale, dell'Europa del Nord e le cerimonie arcaiche del lutto tradizionale. Allo stesso modo, i nuovi riti funebri creati dagli americani sono un compromesso fra la loro ripugnanza a non segnare una solenne battuta d'arresto dopo la morte, e il loro generale rispetto per il tabù della morte. Per questo tali riti ci sembrano così diversi da quelli cui siamo abituati, e di conseguenza così ridicoli. Senza dubbio, talvolta essi riprendono alcuni elementi tradizionali. Il feretro chiuso a metà, che scopre la parte superiore del corpo, il capo e il busto, non è un'invenzione dei "morticians" americani. Essi l'hanno copiato dai costumi mediterranei, ancor oggi seguiti a Marsiglia, in Italia, e praticati già nel Medioevo: un affresco del Quindicesimo secolo nella chiesa di San Petronio di Bologna ci mostra le reliquie di san Marco conservate in un feretro di questo tipo.

Ma il senso dei riti del "funeral home" è completamente

diverso. Non è più il morto che viene celebrato nei saloni dei "funeral homes", bensì il morto trasformato in quasi-vivente dall'arte dei "morticians". I vecchi sistemi d'imbalsamazione servivano soprattutto a dare ai morti celebri e venerati qualcosa dell'incorruttibilità dei santi. Uno dei miracoli che testimoniano la santità di un defunto è l'incorruttibilità prodigiosa del suo corpo. Cercando di renderlo incorruttibile, lo si avviava sulla strada della santità, si cooperava alla sua sacralizzazione.

Nell'America odierna, le tecniche chimiche di conservazione servono a far dimenticare il morto e a creare l'illusione della vita. Il quasi-vivente riceverà per l'ultima volta i suoi amici, in un salone pieno di fiori, al suono di una musica dolce o grave, mai lugubre. Da questa cerimonia d'addio, l'idea della morte è stata bandita, così come ogni tristezza e ogni carattere patetico. L'aveva ben visto Roger Caillois: «Dei morti vestiti di tutto punto, che continuano ad avere la loro personalità fisica e che sembrano venuti lì per una passeggiata». Resta pur sempre il fatto che si potrebbe evitare quest'ultima illusione, che la si evita in quegli ambienti della società inglese descritti da Geoffrey Gorer, e che si vorrebbe evitarla nell'"intelligenza" americana rappresentata da Jessica Mitford. La resistenza dell'America corrisponde senza dubbio a tratti profondi della sua mentalità.

L'idea di trasformare il morto in un vivo, per celebrarlo un'ultima volta, può sembrarci puerile e strampalata. Essa si mescola, come avviene spesso negli Stati Uniti, a preoccupazioni commerciali e a un vocabolario propagandistico. Però testimonia un adattamento rapido e preciso a condizioni di sensibilità complesse e contraddittorie. E' la prima volta che una società onora in modo generale i suoi morti rifiutando loro lo stato di morti. Questo si era già fatto dal Quindicesimo al Diciassettesimo secolo, ma per una sola categoria di morti: i re di Francia. Alla sua morte, il re

imbalsamato veniva abbigliato con la porpora del giorno dell'incoronazione, disteso su un cataletto simile a un letto di giustizia, come se stesse per svegliarsi da un momento all'altro. Nella camera si allestivano i tavoli per un banchetto, certo un ricordo dei banchetti funebri, ma soprattutto un segno di rifiuto del lutto. Il re non moriva. Riceveva per l'ultima volta la sua corte vestito a festa, come un ricco californiano nel salone di un "funeral home". L'idea della continuità della Corona aveva imposto un rito funebre tutto sommato abbastanza vicino, malgrado la diversità dei tempi, a quello dell'America contemporanea: un compromesso fra l'onore dovuto al morto e il rifiuto di una morte innominabile.

Gli americani convinti della legittimità della loro "way of death" come della loro "way of life", e beninteso i loro "funeral directors", danno a questi riti un'altra giustificazione molto interessante, perché riprende in modo inaspettato le ipotesi di Gorer sugli effetti traumatizzanti del rifiuto del lutto. Il fatto è riferito da Jessica Mitford: «Di recente, un "funeral director" mi ha raccontato il caso di una donna che ha dovuto subire un trattamento psichiatrico perché i funerali di suo marito erano stati fatti con un "casket" (non si parla più di bara) chiuso, senza esposizione né ricevimento, e in un altro Stato, non in sua presenza». E' il caso dell'inglese evoluto. «Lo psichiatra confidò al "funeral director" che, in quell'occasione, aveva imparato molte cose sulle conseguenze della mancata cerimonia nei funerali. La malata è stata curata, è guarita, e ha giurato che non assisterà mai più a un "memorial type service", cioè a un servizio funebre ridotto a una semplice, rapida commemorazione del defunto.» I "funeral directors", minacciati nei loro interessi dal movimento d'opinione pubblica che vorrebbe semplificare i funerali, si rifugiano dietro il parere di alcuni psicologi, secondo i quali dei bei funerali fioriti scacciano la tristezza e la sostituiscono con una dolce serenità. L'industria delle pompe funebri e dei cimiteri (che sono privati,

salvo «le fosse dei poveri») ha una funzione morale e sociale. Mitiga ("softness") il rimpianto dei sopravvissuti, e amministra i monumenti e i giardini della morte per la felicità dei vivi. Negli Stati Uniti, si attribuisce ai moderni cimiteri americani il ruolo che veniva assegnato alle future necropoli dai progettisti francesi alla fine del Diciottesimo secolo, quando un editto reale proibì l'inumazione nelle città. Allora fu necessario prevedere dei nuovi cimiteri, e tutta una letteratura descrive come dovranno essere (e come sarà il Père-Lachaise, modello dei cimiteri moderni in Europa e in America): si resta colpiti dalla somiglianza fra questi testi del Diciottesimo secolo e la prosa dei "funeral directors" di oggi e dei moralisti americani che li sostengono, citati da Jessica Mitford. L'America ritrova il tono e lo stile dell'età dei lumi. Li ritrova oppure li ha sempre mantenuti? Gli storici della società americana pensano che il puritanismo del Diciottesimo secolo non consentiva lo sviluppo di un sentimento edonistico della morte, e che l'ottimismo contemporaneo non è anteriore all'inizio del nostro secolo. Influenza diretta o ripetizione a un secolo di distanza, la somiglianza non è per questo meno impressionante.

In Francia, ci è voluto il romanticismo perché il Père-Lachaise non somigliasse anche di più a Forest Lawn, il famoso cimitero di Los Angeles messo in caricatura da E. Waugh. Il romanticismo ha deformato il fenomeno, e i suoi effetti persistono ancora nelle rappresentazioni popolari della morte, nel culto delle tombe. In compenso, si ha l'impressione che l'America abbia attraversato più in fretta il romanticismo e ritrovato intatto lo spirito illuministico, ritardato dal puritanismo. Il puritanismo avrebbe svolto in America la stessa funzione ritardante del romanticismo in Europa, ma avrebbe ceduto prima e più in fretta, lasciando il posto alle mentalità ancora vicine all'illuminismo, portatrici della modernità. Non si può evitare l'impressione che, su questo punto come su molti altri (ad esempio il diritto costituzionale), l'America sia più

vicina al Diciottesimo secolo dell'Europa.

Così, durante l'ultimo terzo del secolo, si è verificato un fenomeno imponente, che si comincia appena a intravedere: la morte, questa compagna familiare, è scomparsa dalla lingua: il suo nome è diventato tabù. Al posto delle parole e dei segni che i nostri avi avevano moltiplicato, si è creata un'angoscia diffusa e anonima. La letteratura, con Malraux, Ionesco, ricomincia a darle il suo vecchio nome, cancellato dall'uso, dalla lingua parlata, dalle convenzioni sociali. Nella vita di tutti i giorni, la morte, un tempo così loquace, così spesso rappresentata, ha perduto ogni carattere positivo, non è che il contrario o il rovescio di ciò che è realmente visto, conosciuto, parlato.

E' un mutamento profondo. A dire il vero, durante l'alto Medioevo, e più tardi nel popolo, la morte non occupava un grande spazio: non era colpita da interdetto, come oggi, ma il suo potere era smussato dalla sua estrema familiarità. A partire dal Dodicesimo-Tredicesimo secolo, invece, la morte invade le coscienze e le preoccupazioni, almeno quelle dei chierici e dei "litterati". Ciò avvenne in una o due riprese, almeno intorno a due serie di temi, nel Dodicesimo-Tredicesimo secolo sul tema del Giudizio universale, nel Quattordicesimo-Quindicesimo secolo sul tema dell'arte di morire. Nella camera del moribondo delle "artes moriendi" è riunito l'universo intero: i vivi di questo mondo intorno al letto, e gli spiriti celesti e infernali che si disputano l'anima del moribondo, alla presenza del Cristo e di tutta la corte celeste. La vita del morente è racchiusa nello scorcio di questo piccolo spazio e di questo breve momento, e, qualunque essa sia, diviene allora il centro del mondo naturale e soprannaturale. La morte è il luogo della presa di coscienza dell'individuo.

Si sa, d'altra parte, che il secondo Medioevo è l'età in cui l'individuo si è liberato dalle più antiche rappresentazioni collettive, in cui l'individualismo si è affermato in tutte le sue forme: religiose, economiche (inizio del capitalismo),

culturali... La testimonianza più impressionante dell'individualismo è, a mio avviso, il testamento. Esso si costituisce in una specie di genere letterario e diviene il mezzo d'espressione dell'individuo, il testimone della sua presa di coscienza. Quando si riduce a una funzione finanziaria, è il segno di un declino o almeno di un cambiamento. I progressi della scienza, l'affermazione dei diritti dell'uomo, lo sviluppo della borghesia, nel Diciottesimo secolo, corrispondono appunto a uno stadio avanzato dell'individualismo: ma sono frutti autunnali perché, nell'inavvertita intimità della vita quotidiana, la libera disponibilità di sé era già allora minacciata dalla costrizione della famiglia prima, e poi del mestiere o della professione. La sicura corrispondenza fra il trionfo della morte e il trionfo dell'individuo nel secondo Medioevo ci invita a chiederci se oggi non esista una relazione simile, ma invertita, fra la «crisi della morte» e quella dell'individualità.

(Quest'articolo è stato pubblicato in «Archives européennes de sociologie», vol. 8, 1967, pp. 169-195.

NOTE

Nota 1. E. MORIN, "L'Homme et la Mort devant l'histoire", Paris, Corr  a, 1951; Paris,   ditions du Seuil, 1970.

Nota 2. J. HUIZINGA, op. cit.

Nota 3. R. CAILLOIS, "Quatre Essais de sociologie contemporaine", Paris, Perrin, 1951.

Nota 4. Vedi sopra.

Nota 5. V JANKÉLÉVITCH, «Médecine de France», n. 177, 1966, pp. 3-16; vedi anche dello stesso autore: "La Mort", Paris, Flammarion, 1966.

Nota 6. B.G. GLASER e A.L. STRAUSS, op. cit.

Nota 7. E. WAUGH, op. cit.

Nota 8. R CAILLOIS, op. cit.

IL MALATO, LA FAMIGLIA E IL MEDICO

In quest'articolo mi propongo di mostrare in che modo nella nostra civiltà occidentale, si sia passati dall'esaltazione della morte nell'età romantica (inizi del Diciannovesimo secolo) all'odierno rifiuto della morte. Al mio lettore occorrerà molta pazienza per sopportare la descrizione di costumi che risalgono appena a poco più di cento anni, e che devono sembrargli vecchi di non so quanti secoli.

Siamo nel 1834, in una nobile famiglia francese che viveva in Italia per ragioni politiche (i nobili attaccati ai Borboni del ramo primogenito non volevano servire la Francia di Luigi Filippo), cattolici molto osservanti: la famiglia La Ferronays. I genitori, ex-emigrati, avevano avuto dieci figli, di cui quattro morirono appena nati. Tre dei sei figli superstiti muoiono di tubercolosi - il male del secolo - dopo i vent'anni, fra il 1834 e il 1848. L'unica figlia sopravvissuta, Pauline Craven, ha raccolto le lettere e i diari di suo padre, di sua cognata e delle sue sorelle, pubblicandole nel 1867 col titolo "Récit d'une soeur" (Racconto di una sorella). Il vero titolo sarebbe: una famiglia innamorata della morte. Un documento straordinario, che descrive con compiacimento, sulla base di documenti irrefutabili, gli atteggiamenti davanti alla morte e il modo di morire di persone giovanissime.

Albert de La Ferronays aveva ventidue anni nel 1834. Era già molto ammalato. «Soffro» scrive nel suo diario «di una malattia "infiammatoria" che mi ha portato a un passo dalla

tomba». Si sente stanco e nervoso, ma «chi non lo sarebbe [nervoso] dopo due anni di cure, di veglie, di torture, di salassi e di visite mediche?» Questo stato, che a noi sembra grave, non gli ha impedito di sposare nello stesso anno la figlia (protestante) di un diplomatico russo di origine svedese, e di madre tedesca. La famiglia della ragazza per un momento s'era preoccupata, non tanto per la malattia del giovane, quanto per la mancanza di un patrimonio e di una carriera. Ma i giovani si amavano con passione, alla maniera romantica, e si sposarono il 18 aprile 1834. Due giorni dopo, Albert ha la sua prima emottisi: i medici consigliano un viaggio a Odessa, per mare, alla fine del 1835; al ritorno, nuove emottisi, grandi crisi di soffocamento, che vengono curate con ghiaccio e salassi. La giovane donna, Alexandrine, diviene assai inquieta. All'inizio aveva pensato a una malattia giovanile, che sarebbe passata con l'età: «Quando avrò raggiunto la felice età dei trent'anni [...] allora sarà bello e forte».

Ciò che colpisce, in questo periodo di crisi gravi e frequenti, durato parecchi anni, è l'indifferenza di questa giovane donna, molto intelligente e istruita, non tanto di fronte alle manifestazioni della malattia (il soffocamento, le emottisi, la febbre) quanto alla diagnosi medica. Si parlava d'"infiammazione", molto vagamente.

Solo nel marzo 1836, tre mesi prima della fine, si vede nascere in lei, e manifestarsi, il desiderio di conoscere la "causa" di questa lunga serie di sofferenze. «Chiedevo con una specie d'impazienza quale fosse il nome di quell'orribile malattia. Tisi polmonare, mi rispose infine Fernand [suo cognato]. Allora sentii che ogni speranza mi abbandonava». Come se oggi si pronunciasse la parola cancro. Ma, se allora la tisi appariva mortale come oggi il cancro, né il malato né la famiglia provavano il minimo desiderio di conoscere la natura del male. Non c'era l'ossessione della diagnosi, non per timore del risultato, ma per indifferenza verso la particolarità del morbo, il

suo carattere scientifico. Si soffriva, ci si faceva curare dal medico e dal chirurgo (il salasso), ma non si chiedeva loro nessuna informazione, anche se si poteva ragionevolmente dedurre dalla diagnosi l'evoluzione del male. Ci voleva un grande sforzo per far entrare il concetto di una determinata malattia, come la tisi, nel proprio universo mentale.

Ora Alexandrine sa che Albert è condannato a breve scadenza. Il suo primo impulso è di nascondere la verità al malato: atteggiamento relativamente nuovo, che non si sarebbe avuto nel Diciottesimo secolo, e ancor meno nel Diciassettesimo. «Soffoco per questo segreto che c'è fra noi, e, per quanto sia straziante, credo che spesso preferirei parlargli apertamente della sua morte e cercare di consolarci a vicenda con la fede, l'amore e la speranza». Il rapido aggravarsi dello stato di Albert rende ben presto inutile questa commedia. Albert, che ha sempre pensato alla morte, non si fa nessuna illusione. Vuol morire in Francia. Comincia allora un terribile viaggio: 10 aprile 1836, partenza da Venezia; 13 aprile, sosta a Verona; 22 aprile, sosta a Genova; 13 maggio, arrivo a Parigi. Solo in questo momento il medico informa Alexandrine del pericolo di contagio che corre: «C'era per me un pericolo mortale a dormire nella stessa stanza di Albert». Era tempo! La fine sembrava ormai giunta. In realtà, egli visse ancora qualche settimana. Il 27 giugno si celebra la messa nella sua camera (il futuro monsignor Dupanloup). Il malato riceve l'estrema unzione, nella stanza piena di gente. Dopo la cerimonia, fa un segno di croce sulla fronte del prete, poi su sua moglie, i genitori, i fratelli e le sorelle, gli amici (Montalembert). «Accennò alla sorella [infermiera] di avvicinarsi, non volendo dimenticarla in quel tenero e generale "addio", ma, sempre con quel suo delizioso senso delle cose più appropriate, le baciò la mano, quella mano che lo curava, per ringraziarla». Ma la morte si fa aspettare - il 28 giugno un'ultima assoluzione. Scambi di tenerezze con sua moglie. Viene la notte dal 28 al 29.

«Lo si cambiò di posto (teneva il crocefisso). Lo si girò con la testa rivolta a levante». Si era addormentato «nelle braccia di sua moglie». Si sveglia e parla «in modo molto naturale». «Alle sei (lo avevano messo su una poltrona vicino alla finestra aperta), vidi, capii che il momento era arrivato». La suora recitò la preghiera degli agonizzanti. «Gli occhi già fissi s'erano rivolti verso di me». Tutto è finito. Aveva ventiquattro anni.

Sua sorella Olga morì, sempre di tubercolosi, nel 1843, a ventun anni. Aveva visto morire suo fratello Albert nel 1836, sua sorella Eugénie (contessa de Mun) nel 1842. Si trovava a Bruxelles, presso l'unica figlia che sarebbe sopravvissuta, Pauline Craven. «Sono debole, tossisco, ho la fitta al costato». «Ho preso la decisione di agire come se sapessi di dover morire di quella malattia, di abituarmi a guardare la morte senza paura». Tuttavia il medico cercava di mantenerla nell'illusione: «Il medico dice che in primavera sarò guarita» (2 gennaio 1843). Ma non si lascia ingannare, e gli altri non insistono. Nella sua corrispondenza, non nomina neppure una volta la malattia: non le interessa; è affare che riguarda gli specialisti.

Le "sofferenze" aumentano. Si celebra la messa nella camera - estrema unzione - il 10 febbraio è l'ultimo giorno. Sua sorella Pauline scrive: «E' mezzogiorno. Fin dai primi momenti in cui si è sentita venir meno e soffocare, ha chiesto un prete, poi ha guardato con ansia verso la porta per vedere se i suoi fratelli arrivavano». L'"addio" è un atto essenziale della cerimonia della morte. «Monsieur Slevin [il prete] dopo qualche istante ha cominciato le preghiere degli agonizzanti. Olga ha incrociato le braccia sul petto, dicendo con voce bassa e fervida: "Credo, amo, spero, mi pento". Poi "chiedo perdono a tutti, Dio vi benedica tutti". Un momento dopo, ha detto: "Lascio la mia Madonna a Adrien" [il marito della sua sorella morta] volgendo gli occhi verso la Vergine di Sasso Ferrato appesa vicino al suo letto, poi, vedendo i suoi fratelli, ha chiamato prima Charles, lo ha abbracciato, dicendogli: "Ama

Dio, sii buono, te ne prego". Quasi le stesse parole a Fernand, con insistenza anche maggiore [doveva essere un po' scapestrato], aggiungendo parole d'addio per le Mariskin [sue amiche carissime]. Ha abbracciato Marie, Emma alla quale ha detto qualche parola a bassa voce, poi ha detto "Grazie, povera Justine" [la cameriera che la curava].» Ciascuno ha diritto a una parola tutta per sé, da questa moribonda di vent'anni! «Poi, alla fine, si è girata verso sua madre per la quale sembrava che volesse tener da parte il suo ultimo bacio.» Ho scelto questi testi perché sono resoconti reali, scritti da una sorella presente a un'altra sorella assente. E' insieme la morte banale e la morte esemplare dell'epoca romantica. Si troveranno numerose descrizioni, identiche a questa, nei romanzi del tempo, soprattutto in quelli di Balzac. Tuttavia, non era la morte di tutti, non era la morte popolare. Questa rimaneva più semplice e familiare, come era stata per secoli, se non per millenni. Il «medico di campagna» di Balzac conduce il suo visitatore in una povera casa di campagna, dove il padre di famiglia è morto da poco: «Sulla porta della casa [un tempo la bara era sempre esposta davanti o sotto la porta] [...], videro una bara coperta da un drappo nero, collocata su due sedie in mezzo a quattro ceri, poi, sopra uno sgabello, un vassoio di rame in cui era immerso un ramoscello di bosso nell'acqua benedetta. Ogni passante entrava nel cortile, andava a inginocchiarsi davanti al corpo, dicendo un "Pater" e gettando qualche goccia d'acqua benedetta sulla bara». Il figlio primogenito del morto, giovane contadino di ventidue anni, stava in piedi, immobile, e piangeva. Ma la morte qui non sospende i gesti della vita. Una vicina approfittava delle condoglianze per comprare il latte dalla vedova: «Fatevi coraggio, consolatevi, cara vicina». «Oh mia cara - replicava la vedova - quando si è rimaste venticinque anni con un uomo [per quei tempi era un periodo molto lungo], è molto duro lasciarsi, e i suoi occhi si riempivano di lacrime». «Eppure bisogna andarsene un giorno - proseguì

piangendo - mi ripeto che il mio uomo non soffrirà più. Ha tanto sofferto!» Ma Monsieur Benassis, il medico, o piuttosto Balzac a cui fa da portavoce, non è molto soddisfatto. Le lacrime, i rimpianti, le condoglianze, che oggi sono scomparsi dalle nostre usanze, non gli bastano. Preferirebbe manifestazioni più dimostrative: «Vedete - disse il medico - qui la morte è considerata come un fatto previsto, che non arresta la vita delle famiglie». Quest'osservazione, un po' amara, ci permette di comprendere che l'immagine della morte esaltata non era molto antica. Corrispondeva al modello morale, estetico e sociale del romanticismo. Questo comprendeva, è vero, i riti tradizionali della morte: addio ai vivi, confessione religiosa, carattere pubblico dell'agonia, del lutto, così come si erano mantenuti nelle classi popolari. Ma vi aggiungeva una drammatizzazione e un sentimentalismo nuovi: la morte era diventata - cosa che prima non era - il luogo dello strazio e anche dell'affermazione dei grandi affetti e dei grandi amori. I sentimenti più cari vi si esprimevano per l'ultima volta con la più grande veemenza. Per questo la scena degli addii, che era sempre esistita, ha preso nel Diciannovesimo secolo un'importanza inaudita, che la nostra sensibilità odierna non mancherà di trovare esagerata e morbosa.

Fra questo compiacimento della morte nella prima metà del Diciannovesimo secolo e l'attuale tabù della morte ("repressed death"), esiste una tappa intermedia, che è ben analizzata in un'opera di Tolstoj del 1886: "La morte di Ivan Il'itch". Quest'opera famosa ha suscitato i commenti dei filosofi contemporanei che si sono chinati sull'enigma della morte nel nostro tempo, come Heidegger. Le idee di Tolstoj erano già abbozzate in una novella precedente, del 1859: "Tre morti". Leggeremo a nostra volta, e alla nostra maniera di storici, questo notevole documento, che bisognerà di continuo paragonare alle lettere della famiglia La Ferronays, al romanzo di Balzac, anteriori di una cinquantina d'anni. (1) Ivan Il'itch è

un borghese russo molto vittoriano, ossessionato dalle sue idee di decoro, di rispettabilità, di condizione sociale; un alto funzionario molto «ammodo». Lo incontriamo dopo diciassette anni di matrimonio, a quarantacinque anni. Un matrimonio senza felicità - quattro figli di cui tre morti in tenera età - una vita piena «di facilità, gradevolezza, allegria, d'onestà approvata dal mondo».

In questa vita mediocre e banale, un giorno appare la malattia: sintomi dapprima lievi, che s'aggravano rapidamente, ma progressivamente, e questa progressività è ben sottolineata. Vengono consultati dei medici. Siamo lontani da Balzac e dai La Ferronays, dove le persone morivano di un male anonimo e vago che non ci si preoccupava di definire, né di nominare. Proprio all'inizio, Ivan prova ancora questo malessere esistenziale globale: «Dalla relazione del medico Ivan Il'itch concluse che il caso era grave; che al medico, come del resto a tutti gli altri, non glie ne importava nulla [perché quel che importava al medico e a tutti gli altri era innanzi tutto la diagnosi], ma che lui però stava male. «Si trattava ancora della sua vita. Ma questo senso della sua morte-vita si cancellerà a vantaggio dell'unica preoccupazione dominante dei medici: la diagnosi. Il fenomeno nuovo e interessante è questo: il malato grave è sottratto alla sua angoscia esistenziale ed è condizionato dalla malattia e dalla medicina, e si abituerà a non pensar più chiaramente come un individuo minacciato, ma a pensare come i medici: «Non era quella una faccenda che riguardasse la vita stessa di Ivan Il'itch, era una contesa fra il rene mobile e l'intestino cieco». Ormai, Ivan Il'itch esce dal cielo vitale, familiare, fonte di rassegnazione, o d'illusione, o d'ansia, che era stato da sempre quello di tutti i malati gravi, assimilati normalmente a moribondi. Entra nel cielo medico. «Dopo la visita al dottore la principale occupazione di Ivan Il'itch diventò, oltre appunto al seguirne le prescrizioni relative alla dieta da seguire e alle medicine da prendere, l'ascoltare la

propria malattia e tutte in generale le funzioni del proprio organismo. Il suo principale interesse furono i morbi o meno degli uomini».

Ma la medicina di Tolstoj non è più efficace di quella di Balzac e dei La Ferronays: la malattia si aggrava. Allora appare il secondo carattere, anch'esso nuovo, dell'atteggiamento di fronte alla malattia grave, o alla morte: la rottura delle comunicazioni con l'ambiente, l'isolamento in cui il malato comincia a rinchiudersi. Tutti, compreso lui, recitano la commedia dell'ottimismo. Sua moglie finge di credere che è malato perché non si cura bene, non segue il regime, non prende correttamente le medicine. «I colleghi cominciavano a prenderlo amichevolmente in giro per le sue paure, quasi la cosa spaventosa e orribile [...] che cresceva in lui [...] fosse il più allegro argomento di scherzo». Senza dubbio, in questo caso, è l'indifferenza a ispirare a questi borghesi egoisti un simile comportamento: ma anche l'affetto, la tenerezza arriverebbero allo stesso risultato, perché l'importante è di permettere al malato - e a chi lo circonda - di "tener alto il morale". E' anche l'inizio di un comportamento nuovo nei riguardi del malato, trattato gentilmente come un bambino, che viene rimproverato perché dimentica di prendere le medicine. A poco a poco egli viene spogliato della sua responsabilità, della sua capacità a riflettere, a osservare, a decidere, è condannato alla puerilità.

Vi è ancora un altro motivo, nel rifiuto generale di riconoscere la gravità del male: la "sconvenienza" del dolore, della malattia - ma non ancora della morte stessa, che resiste - nella società vittoriana. Qualche decina d'anni dopo la morte dei La Ferronays, gli odori della morte, il vaso da notte del malato grave sono diventati sconvenienti. «Vedeva [ciò avviene un po' più tardi] che quanti gli stavano intorno riducevano l'atto terribile e spaventoso della sua morte a una fortuita contrarietà, a una specie di sconvenienza, (come quella di uno che tramandi cattivo odore in un salotto), e in tal modo anche

qui c'entrava quella "convenienza" che lui stesso aveva sempre servita».

A poco a poco si è arrivati all'oppio, alla morfina. Ivan Il'itch è diventato un malato disgustoso. Allora, avviene qualcosa di straordinario che cambierà tutto. Un giorno egli sorprende per caso una conversazione fra sua moglie e suo cognato: «Ma non lo vedi da te che è un cadavere?» dice brutalmente il cognato. Allora scopre che il male che lo rode non è la malattia dei medici, ma la morte. «Non si tratta né dell'intestino cieco né del rene mobile, ma della vita... e della morte. [...] Sì, perché illudersi? Forseché non appare evidente a tutti, fuori che a me stesso, che io sto morendo?» E' il vero incontro con la morte: vero e solitario; la solitudine in mezzo alla menzogna dei suoi, escluso il giovane contadino che ha cura di lui. «Il principale tormento di Ivan Il'itch era la menzogna - la menzogna chissà perché adottata da tutti - che lui fosse soltanto malato, non già sulla via di morire, e che gli bastasse star tranquillo e curarsi, e allora ne sarebbe venuto tutto di bene. Ma lui sapeva che qualunque cosa si facesse non ne sarebbe venuto nulla, all'infuori di "sofferenze" ancor più atroci e della morte. Era questa menzogna a tormentarlo, era il fatto che non volessero riconoscere quello che tutti sapevano e che anche lui sapeva, ma mentissero invece sulla sua orribile condizione e costringessero anche lui ad aver parte nella menzogna. Era questa menzogna ai suoi danni la vigilia della sua morte, questa menzogna che doveva "ridurre l'atto terribile e solenne della sua morte" al livello delle loro visite [...] che angosciava atrocemente Ivan Il'itch». E la menzogna continua dopo un grande consulto di eminenti specialisti, nonostante l'aggravarsi del caso. «Tutti avevano paura che non dovesse venir meno la loro decente menzogna e non apparisse chiaro a ognuno ciò che di fatto era».

Un giorno, infine, Ivan Il'itch si ribella. Si volta verso il muro, atteggiamento denunciato dai sociologi americani (B. G.

Glaser e A. L. Strauss) come quello tipico del malato che non vuol cooperare, che rifiuta di comunicare col personale medico. Manda al diavolo sua moglie che gli parla di medicine: «Lasciami morire in pace». Non si sforza più di trattenere i lamenti. Ha vinto la menzogna, ha dimenticato le convenienze. Credo proprio che questo sia l'"embarrassingly graceless dying", così temuto, ci dicono Glaser e Strauss, dalle "équipes" degli ospedali.

Non si può fare a meno d'esser colpiti, da una parte, dalla differenza fra Tolstoj e Balzac, i La Ferronays e, dall'altra, dalla somiglianza fra lo stesso Tolstoj e le più recenti analisi della morte in ospedale.

Esistono tuttavia due notevoli differenze fra la morte di Tolstoj e quella di oggi. La somiglianza esiste solo durante il periodo della malattia grave, fino al principio dell'agonia. Ma si ferma qui, e all'ultimo momento si esita ancora a privare del tutto il morente della sua morte: gliela si lascia il più tardi possibile. Da ultimo, si è pur sempre convinti che gli appartenga come un diritto e un privilegio. Al momento delle esequie, un amico domanda alla vedova di Ivan Il'itch se il malato era rimasto lucido. «Sì, - mormorò lei, - lo è stato fino all'ultimo momento; un quarto d'ora prima di morire ha preso congedo da tutti e anzi disse d'allontanare Volodja [suo figlio]». Oggi ci augureremmo di poter dire: non si è accorto che moriva.

L'altra differenza è che i riti dei funerali e del lutto hanno conservato tutta la loro necessità e pubblicità. Su questo punto non c'è nulla di cambiato alla fine del Diciannovesimo secolo.

Malgrado queste due importanti riserve, si può dire che una parte del modello contemporaneo della morte sia già abbozzata nella borghesia alla fine del Diciannovesimo secolo: in particolare, la crescente ripugnanza ad ammettere apertamente la morte - la propria morte e l'altrui -, l'isolamento morale imposto al moribondo da questa stessa ripugnanza e

l'assenza di comunicazione che ne risulta - infine la «medicalizzazione» del sentimento della morte.

E' piuttosto notevole che i principali fattori (ma non tutti) dell'interdetto lanciato sulla morte compaiano in un'epoca che era ancora ascetica e moralmente repressiva. Il rapporto, oggi comunemente ammesso, fra il tabù della morte e l'edonismo o il diritto assoluto al benessere fisico, non è ancora molto evidente. Viene in luce un altro rapporto con un nuovo sistema di convenienze (quello della borghesia vittoriana) molto diverso da quello dell'"ancien régime", con un nuovo tipo di sensibilità e, infine, con l'incipiente «medicalizzazione» dell'idea che ci si fa della vita, cioè con l'affermarsi delle tecniche della vita.

Senza dubbio bisognerebbe seguire i progressi di questa mentalità per tutto il Ventesimo secolo, fino ai nostri giorni. Il libro di Ivan Illich, "Némésis médicale", (2) pone il problema in un modo che sembrerà polemico a molti medici. Il problema tuttavia va posto, e in modo serio. La raccolta dei testi dei La Ferronnays, degli anni 1830, comprende due volumi in ottavo quasi tutti dedicati ai morti di questa famiglia decimata. Il medico è quasi completamente assente. Alla stessa epoca, compare nei romanzi di Balzac. Non solo il «medico di campagna», ma il grande medico parigino, che si va a chiamare quando tutto precipita, per un'ultima consultazione. Quei medici non guarivano. Imponevano un'igiene pubblica e privata, come i loro predecessori del Diciottesimo secolo. Alleviavano le sofferenze, per esempio imbottivano d'oppio i corpi doloranti dei ricchi moribondi. Ma avevano soprattutto una funzione morale che dividevano col prete. La loro arte non coincideva, agli occhi di Balzac, con la scienza della malattia - una malattia che non interessava né il romanziere, né il paziente, né la famiglia.

Con l'Ivan Il'itch di Tolstoj, mezzo secolo dopo, la malattia ha preso il primo posto, la malattia, ma non il medico. Il

medico esercita un'influenza nuova di iniziatore al mondo specializzato della malattia. Non esercita il "potere". Questo è ancora detenuto in piccola parte da Ivan Il'itch, e in gran parte dalla sua famiglia.

Il grande avvenimento non sarà la sostituzione del medico alla famiglia, la presa del potere da parte del medico, e non un medico qualunque, ma il medico d'ospedale? Il vecchio medico di famiglia, quello di Balzac, era, insieme al prete e alla famiglia, l'assistente del moribondo. Il suo successore, il medico generico, si è allontanato dalla morte. A parte i casi d'incidente, non la conosce più: si è spostata dalla camera del malato, dove il medico non è più chiamato, all'ospedale, dove finiscono ormai tutti i malati gravi in pericolo di vita. E all'ospedale il medico è insieme un uomo di scienza e un uomo di potere, un potere che esercita da solo.

Vorrei, a guisa non di conclusione, ma di "terminus ad quem", citare il racconto più recente di una morte nel 1973. Si tratta di un gesuita, padre François de Dainville, un eccellente storico dell'umanesimo cristiano, molto noto a tutti coloro che s'interessano di storia dell'educazione, della geografia, della cartografia nei secoli Sedicesimo e Diciassettesimo.

«Colpito da leucemia, pienamente cosciente del suo stato e vedendo avvicinarsi la morte con coraggio, lucidità e calma, collaborò col personale dell'ospedale dove venne ricoverato. Era stato convenuto col professore che lo curava, tenuto conto delle condizioni disperate del malato, di non intraprendere nessun trattamento "pesante" per farlo sopravvivere. "Durante un week-end, vedendo il male aggravarsi, un interno lo fece trasportare in un altro ospedale, in reparto di rianimazione" [il "potere"]. Là fu terrificante. L'ultima volta che lo vidi, attraverso il vetro di una camera asettica e potendo parlargli solo per interfono, giaceva su un letto a rotelle, con due tubi inalatori nelle narici, e un tubo espiratorio che gli chiudeva la bocca, non so quale apparecchio per sostenergli il cuore, un

braccio sotto perfusione, l'altro sotto trasfusione, e alla gamba la presa del rene artificiale. "So che non potete parlare... Resto qui a vegliare qualche momento con voi..." Allora ho visto padre de Dainville tirar via le braccia attaccate, strapparsi la maschera espiratoria. Mi disse quelle che furono, credo, le sue ultime parole prima di sprofondare nel coma: "Mi privano della mia morte"». (3) Sarà questa la mia conclusione.

NOTE

Nota 1. La traduzione dei passi tratti da "La morte di Ivan Il'itch" è di Tommaso Landolfi, Milano, Rizzoli, 1976.

Nota 2. I. ILLICH, "Némésis médicale", Paris, Éditions du Seuil, 1975.

Nota 3. Il resoconto è dovuto a uno dei suoi confratelli, B. RIBES, "Ethique, science et mort", in «Études», novembre 1974, p. 494.

«TIME FOR DYING» (1).

Dal modo come vanno le cose, sembra che abbiamo dimenticato come si moriva solo una trentina d'anni fa. Nei nostri paesi di civiltà occidentale ciò avveniva con grande semplicità. Innanzi tutto, il sentimento (piuttosto che il presentimento) che l'ora era venuta: «Un ricco agricoltore, "sentendo" la morte vicina...» Oppure un vecchio: «Infine, "sentendosi" vicino al termine dei suoi giorni...» Un sentimento che non ingannava mai: ciascuno era il primo ad essere avvisato della propria morte. Il primo atto di un rituale familiare. Il secondo era rappresentato dalla cerimonia pubblica degli addii, che il morente doveva presiedere: «Fece venire i suoi figli, parlò loro senza testimoni...» o, al contrario, davanti a testimoni: l'essenziale era che dicesse qualcosa, che facesse testamento, che riparasse i suoi torti, chiedesse perdono esprimesse le sue ultime volontà e infine prendesse congedo. «Stringe le mani a tutti, muore».

E' tutto. Ecco come andavano le cose normalmente. Occorreva che l'agonizzante morisse senza fretta, ma anche senza lentezza, perché la scena degli addii non fosse né evitata, né prolungata. La fisiologia e la medicina rispettavano quasi sempre la durata media voluta dall'uso. Questo veniva turbato solo in casi eccezionali: la morte inaspettata e «improvvisa» ("a subitanea et improvisa morte, libera nos, Domine"); il trucco del moribondo che rifiutava di riconoscere i segni sempre chiari della fine (pratica denunciata e messa in ridicolo dai moralisti o

dagli scrittori satirici); un'irregolarità della natura, quando il morente non la finiva più di morire.

Oggi ci si accorge che questi casi, un tempo rari e aberranti, sono divenuti ormai dei modelli. Si deve morire come un tempo non si doveva. Ma chi determina il costume? Prima di tutto, i signori del nuovo regno della morte e delle sue mobili frontiere, il personale degli ospedali, medici e infermiere, cui è sempre garantita la complicità della famiglia e della società.

Come conviene dunque morire, nella nostra società? E' quanto un'"équipe" di sociologi americani sta studiando, nella pratica quotidiana degli ospedali dei due mondi, e soprattutto del nuovo mondo (California): B.G. Glaser e A.L. Strauss. In un libro precedente, già citato: "Awareness of Dying", questi autori avevano mostrato come, nelle società industriali, il morente non sentisse più avvicinarsi la morte: non era più il primo a decifrare i sintomi, questi ormai gli venivano celati; i medici e infermieri, i soli a saperlo, non lo avvertivano, salvo casi eccezionali e discutibili. Il morente è divenuto colui che non deve sapere.

Ma anche se sapesse che sta per morire, né lui né - talvolta - i medici sanno quando, né fra quanto tempo; il momento può essere già arrivato - come dopo un incidente stradale: "mors subitanea et improvisa" - o esser previsto fra molti giorni, molte settimane. Il tempo del morire: "Time for Dying", è il soggetto dell'altro libro di Glaser e Strauss.

L'atteggiamento davanti alla morte è stato trasformato non solo dall'alienazione del morente, ma dalla variabilità della durata della morte; questa ha perduto la bella regolarità di una volta: le poche ore che separavano i primi avvertimenti dall'estremo addio. I progressi della medicina continuano a prolungarla. In certi limiti, si può abbreviarla o allungarla: dipende dalla volontà del medico, dall'attrezzatura dell'ospedale, dalla ricchezza della famiglia o dello Stato. "Mors

certa, hora incerta", si diceva un tempo; oggi, l'uomo sicuro di essere in buona salute vive realmente come se non fosse mortale: toccherà a Caio, ma non a lui. In compenso, se si ammala, il personale ospedaliero lo tratta in rapporto alla sua morte, se questa è sicura. Il malato è mantenuto nell'illusione della "mors incerta", ma il personale ospedaliero prevede, invece, l'ora certa, e stabilisce, in seguito alla diagnosi, la "dying trajectory", come dicono gli autori. Se la "dying trajectory" è stata ben determinata, al malato basta conformarvisi, e allora tutto andrà bene, cioè l'equilibrio morale dell'ambiente ospedaliero non sarà turbato. Vi sarà invece uno stato di crisi, cioè un'emozione perturbatrice nell'ospedale, se il malato ha la malagrazia di morire in modo diverso dal previsto, sia per un'astuzia della natura, sia per colpa sua, quando si sottrae alla sorveglianza e distrugge volontariamente il sapiente apparecchio che lo mantiene in vita suo malgrado.

Tuttavia, gli autori riconoscono che, anche se la "dying trajectory" è scrupolosamente osservata, la morte non arriva all'ora prevista - "hora certa" - senza compromettere la dignità del morente, una povera cosa irta di tubi, senza urtare la sensibilità di una famiglia spossata dall'attesa e, infine, senza demoralizzare infermieri e medici. Il morente non è più che un oggetto privo di volontà e spesso di coscienza, ma un oggetto sconvolgente, e tanto più sconvolgente in quanto 1 emozione è inconfessata. Infatti, se il personale ospedaliero conosce bene l'ora della morte, non la dice. Secondo i nostri autori, medici e infermieri ne parlerebbero fra loro solo a mezza bocca, per accenni, come se avessero paura d'esser capiti: "hora certa, sed tacita".

La morte è indietreggiata e ha lasciato la casa per l'ospedale: è assente dal mondo familiare di ogni giorno. L'uomo di oggi, che non la vede abbastanza spesso e da vicino, l'ha dimenticata: è diventata selvatica, e, nonostante l'apparecchiatura scientifica che la riveste, turba di più

l'ospedale, luogo di tecnica e di ragione, che la camera della casa, luogo delle abitudini della vita quotidiana.

Una migliore informazione psicosociologica permetterebbe forse al personale medico di addomesticare la morte, di racchiuderla in un nuovo rituale, ispirato al progresso delle scienze umane? Gli autori lo pensano molto seriamente.

NOTE

Nota 1. B.G. GLASER e A.L. STRAUSS, "Time for Dying", Chicago, Aldine 1968: una nostra recensione di quest'opera è apparsa in «Revue française de sociologie», 10 (3), 1969.

«THE DYING PATIENT» (1)

Un carattere significativo delle società più industrializzate è che la morte vi ha preso il posto della sessualità come principale tabù. E' un fenomeno recente e scoperto molto di recente.

Fino ai primi del Ventesimo secolo, l'importanza attribuita alla morte, l'atteggiamento davanti alla morte erano press'a poco gli stessi in tutta l'estensione della civiltà occidentale. Quest'unità si è rotta dopo la prima guerra mondiale. Gli atteggiamenti tradizionali sono stati abbandonati dagli Stati Uniti e dall'Europa industriale del Nord-Ovest; sono stati sostituiti da un nuovo modello, da cui la morte era stata come evacuata. In compenso, i paesi prevalentemente agricoli, che spesso erano anche cattolici, sono restati loro fedeli. Da un decennio, vediamo il nuovo modello estendersi alla Francia, cominciando dalla classe intellettuale e dalla borghesia: e sta conquistando le classi medie, malgrado le resistenze opposte dagli strati popolari. (2) Si sarebbe dunque potuto, qualche anno fa, prevedere che il movimento era irresistibile, imposto dai progressi dell'industrializzazione, dell'urbanizzazione, della razionalità. Il tabù della morte sembrava collegato alla modernità. Oggi se ne dubita, o perlomeno sembra che l'evoluzione sia meno semplice, e venga complicata dalla coscienza stessa che si comincia a prendere di questo fatto.

Questa presa di coscienza si è fatta aspettare. Nell'ultimo mezzo secolo, gli storici, gli specialisti delle nuove scienze

umane sono stati complici della propria società: si sono sottratti, non meno dell'uomo qualunque, a una riflessione sulla morte. Il silenzio è stato rotto per la prima volta, con scalpore, dall'etnologo Geoffrey Gorer in un saggio dal titolo provocante, (3) poi in un libro (4) che ha rivelato al pubblico l'esistenza di un carattere profondo, e fino allora accuratamente celato, della cultura moderna.

In realtà, l'opera di Gorer era anche il segno di un mutamento in questa cultura. Finché il tabù della morte era stato spontaneamente accettato, era anche sfuggito all'osservazione degli uomini di scienza, degli etnologi, dei sociologi, degli psicologi, come se fosse una cosa ovvia, una banalità di cui non valesse la pena di parlare. Senza dubbio è divenuto un soggetto di studio proprio nel momento in cui cominciava a diventar problematico.

L'opera di Gorer è all'origine di un'abbondante letteratura, cui appartiene anche "The Dying Patient": questo libro collettivo contiene del resto, "in fine", una bibliografia di 340 titoli posteriori al 1955 e soprattutto al 1959, data del libro antesignano di H. Feifel. (5) Questa bibliografia, che si limita alle pubblicazioni in lingua inglese di sociologia, psicologia, etnologia e psichiatria, e che lascia da parte tutto quel che concerne i funerali, i cimiteri, il lutto, il suicidio, sarà forse utile ai nostri ricercatori. E' innanzi tutto una testimonianza sia dell'interesse che ormai si nutre in America per il problema della morte, sia di una certa contestazione di un modello che si credeva imposto dalla modernità.

Sarebbe davvero difficile fare altrettanto per le pubblicazioni in lingua francese, nonostante che la storiografia francese sia all'avanguardia negli studi sulle mentalità: si esaurirebbe tutto ben presto in qualche titolo, (6) e questa penuria è anch'essa significativa. Senza dubbio siamo ancora in pieno tabù. La contestazione è dunque cominciata negli Stati Uniti e ad opera degli intellettuali: degli etnologi, degli

psicologi, dei sociologi e anche dei medici. Si noterà il duplice silenzio degli uomini di Chiesa, che un tempo avevano quasi il monopolio della morte e del discorso sulla morte, e degli uomini politici.

Sappiamo però che negli Stati Uniti questa contestazione non è più limitata agli intellettuali. Passi ancora per il libro di Jessica Mitford, "The American Way of Death", improntato a umori soggettivi, e che può essere interpretato come la reazione di un'intellettuale contro il «sogno americano». Ma oggi apprendiamo che il presidente Nixon ha ricevuto alla Casa Bianca una delegazione venuta a difendere il diritto, per ciascun uomo, di scegliere la propria morte, a partire da una certa età. C'è qualcosa di cambiato. Gli antichi simboli della morte, scheletri orridi o serene figure di giacenti, erano stati cacciati, una volta per tutte, dal mondo moderno. Ma ecco che la morte riappare sotto la forma altrettanto insolita dell'infermo irto d'aghi e di tubi, condannato a mesi e anni di vita inferiore.

"The Dying Patient" è una raccolta di quattordici studi diseguali, di cui nessuno va veramente a fondo. Il suo scopo è di sensibilizzare il mondo degli ospedali, degli asili, dei medici, alla grande miseria dei morti solitari e negletti: uno scopo pratico. Il suo valore sociologico e scientifico mi sembra piuttosto esiguo, per mancanza di uno sforzo sufficiente per allargare il soggetto e proporne una teoria. In compenso, il suo valore di documento è grande: un'eccellente testimonianza sull'atteggiamento attuale, davanti alla morte, della società americana o perlomeno della sua classe intellettuale: un documento che bisogna leggere facendo attenzione a quello che scarta, e non solo a quello che include.

Nel modello presentato dalla società americana, e caratterizzato dal tabù della morte, gli autori distinguono una parte accettabile: "the death", e una parte che invece contestano: "the dying". Questa distinzione è molto importante.

Non resta dunque, nel loro libro, nessuna delle riserve avanzate da Gorer e da Mitford verso l'"American Way of Death". Sono soddisfatti del modo in cui la società americana accoglie la sparizione fisica dei morti: la preparazione dei corpi ad opera dei "morticians", l'esposizione nei "funeral homes", i servizi religiosi per confortare i sopravvissuti. Bisogna riconoscere che la situazione americana è originale: i riti dei funerali sono un compromesso fra le manifestazioni solenni e tradizionali dell'incertezza della vita, della speranza escatologica, del dolore dei superstiti da un lato, e, dall'altro, il disbrigo discreto e sommario del corpo, così com'è adesso praticato nelle società più evolute dell'Europa industriale.

Questo compromesso conserva il pubblico addio dei vivi al morto (che altrove è spesso abolito, in Inghilterra, in Olanda...), eppure rispetta anche l'interdetto che grava sulla morte. Quello cui si rende visita nei "funeral parlors" non è un vero morto, che presenta i segni della morte: è un quasi-vivente, che i "morticians" hanno truccato e disposto in modo che offra ancora l'illusione della vita.

Per i nostri autori, questa situazione è soddisfacente; ammettono perciò che la società americana ha risolto bene i problemi psicologici e sentimentali sollevati dai funerali e dal lutto, e ha trovato delle formule che rispondono alle inquietudini degli uomini d'oggi e riescono a calmarle. La società, nella sua saggezza, ha prodotto mezzi efficaci per proteggersi dalle quotidiane tragedie della morte, per essere libera di assolvere i suoi compiti senza emozioni e senza ostacoli.

Una volta morti, tutto va bene, dunque, nel migliore dei mondi. In compenso, è difficile morire. La società prolunga il più possibile la vita dei malati, ma non li aiuta a morire. A partire dal momento in cui non può più mantenerli in vita, vi rinuncia - technical failure, business lost" - ed essi non sono più che vergognosi testimoni della sua disfatta. Si cerca dapprima

di non trattarli come moribondi autentici e riconosciuti, e poi ci si affretta a dimenticarli - o a far finta.

Certo, non è mai stato davvero facile morire, ma le società tradizionali avevano l'abitudine di circondare il morente e di ricevere le sue comunicazioni fino all'ultimo respiro. Oggi, nelle cliniche e negli ospedali, non si comunica più col morente. Non viene più ascoltato come un essere ragionevole, è soltanto tenuto in osservazione come un soggetto clinico, isolato se possibile, come un cattivo esempio, e trattato come un bambino irresponsabile la cui parola non ha senso né autorità. Senza dubbio egli gode di un'assistenza tecnica più efficace della stancante compagnia di parenti e vicini. Ma è diventato, per quanto ben curato e conservato a lungo, una cosa solitaria e umiliata.

I morenti non hanno più uno "status", e di conseguenza non hanno più dignità. Sono dei clandestini, "marginal men", di cui ora si comincia a indovinare la desolazione. E' merito delle scienze umane l'aver rivelato questa desolazione, nonostante il silenzio dei medici, degli ecclesiastici, dei politici.

Per spiegare questo mutamento, i nostri autori fanno appello a due serie di dati riguardanti la mentalità: fatti storici e prospettive per il futuro.

FATTI STORICI

Il morente non ha più "status" perché non ha più valore sociale: per questo i "death bed pronouncements" non sono più presi sul serio. Una volta, il morente manteneva il suo valore fino all'ultimo e anche oltre, perché lo portava via con sé in una vita futura nella quale tutti credevano. L'affievolirsi della fede religiosa e, nelle religioni salvifiche, il venir meno dell'escatologia, avrebbero tolto ogni credibilità ai vaneggiamenti di un uomo già quasi annientato. Una simile

analisi sarebbe del tutto convincente se la sola forma di sopravvivenza fosse il Paradiso cristiano o delle religioni che promettono la salvezza. In realtà, le cose sono più complicate. Già nella cristianità del Medioevo e del Rinascimento, non è sempre facile distinguere la sopravvivenza celeste degli eletti e la sopravvivenza assicurata sulla terra dalla gloria, dalla fama: l'una e l'altra si mescolano, sono collegate. Ora, esse sono quasi scomparse, "insieme", dal mondo contemporaneo: ci si è convinti della vanità della gloria nel momento in cui si è cominciato a dubitare anche dell'eternità. Ma un'altra forma di sopravvivenza ha sostituito allora quelle che avevano le loro radici nel vecchio passato cristiano e pagano: si è manifestata nel Diciannovesimo secolo nel culto, sia laico che cristiano, delle tombe e dei cimiteri, esprime un sentimento nuovo che era fiorito nell'epigrafia funeraria romana, ma in seguito era stato del tutto dimenticato per un millennio: il rifiuto della separazione definitiva, il rifiuto della morte dell'altro. (7) Si è creato allora un tipo di sopravvivenza senza soprannaturale che è stata mirabilmente descritta da Vercors. (8) «Ogni persona cara con la quale siamo stati legati da una grande intimità ci impregna, ci trasforma. Per effetto di un'emozione particolarmente intensa, in seguito a un decesso per esempio, si può produrre una dicotomia, in modo che il dialogo che allora s'instaura è molto più di un dialogo illusorio fra sé e sé, ma è un vero dialogo fra sé e l'altro, in quanto l'essere amato [...] continua in questo modo a vivere e a compiere in noi la sua vita intellettuale, affettiva e sensibile, e, per così dire, a svilupparsi ancora per suo conto».

Di fatto, l'annientamento del moribondo si è compiuto nonostante il tenace desiderio di conservare la sua memoria e la sua presenza. Ma questo desiderio non è più riconosciuto come legittimo, e la sua espressione è ormai negata ai superstiti: per questo talvolta il dolore senza conforto, proibito e represso, diviene per loro mortale.

La vera ragione è il tabù in se stesso, già analizzato da Gorer, Feifel, Glaser e Strauss, ma non ancora spiegato fino in fondo, cioè il rifiuto di subire l'emozione fisica provocata dalla vista o dall'idea della morte. Si può osservare che, nello spettacolo, si accettano soltanto (finora, ma ciò sta cambiando negli Stati Uniti), le forme di morte violenta che si possono ancora credere diverse dalla fine che ci è naturalmente riservata. Tocca ai malati non ridestare mai, nei medici e nelle infermiere, l'insopportabile emozione della morte. Essi saranno apprezzati nella misura in cui avranno fatto dimenticare all'ambiente medico (alla sua sensibilità, non alla sua ragione) che stanno per morire. Così il ruolo del malato non può essere che negativo: quello del "moribondo che finge di non morire".

PROSPETTIVE PER IL FUTURO

Le ragioni storiche analizzate sopra non sono più del tutto inedite. Cominciano anche ad organizzarsi in una specie di "vulgata" che si aggiunge alle altre contestazioni della società industriale. In compenso, appaiono nuove motivazioni, ispirate dall'idea che oggi ci si fa dell'avvenire, e autorizzate dai trapianti di organi e dalle probabili o sperate vittorie sul cancro e le malattie circolatorie.

In questa prospettiva, che è più o meno ammessa fin d'ora, non vi saranno più morti premature. La morte giungerà alla fine di una lunga vita. "Mors certa", senza dubbio, ma non più "hora incerta". Al contrario, "hora certa et etiam praescripta".

Allora, un'alternativa: o il prolungamento della vita nelle condizioni indegne, umilianti e vergognose della pratica attuale, oppure il diritto riconosciuto e regolamentato di interrompere, a un certo punto, questo prolungamento. Ma chi deciderà: il paziente, il medico? Il problema si è già posto nella realtà. Come viene spiegato in questo libro, ogni caso è risolto

dal medico in funzione di quattro parametri: il rispetto della vita che spinge a prolungarla indefinitamente: l'umanità, che spinge ad abbreviare la sofferenza; la considerazione dell'utilità sociale dell'individuo (giovane o vecchio, celebre o sconosciuto, degno o degradato), l'interesse scientifico del caso. La decisione risulta dal conflitto fra queste quattro motivazioni. E' sempre presa "in pectore", senza che il malato vi sia associato. La famiglia stessa è complice e, in generale, abbandona ogni volontà nelle mani del medico-mago - salvo a rivoltarsi, più tardi, contro di lui.

Resterebbe dunque da trovare, da una parte, uno "status" per i moribondi, e dall'altra una regola per i medici, padroni della vita. Si comincia a pensarci, e queste riflessioni portano a poco a poco quelli che vi si dedicano a ritrovare il cammino, per un certo periodo smarrito, della morte.

NOTE

Nota 1. "The Dying Patient", opera collettiva sotto la direzione di O.G. BRIM, New York, Russell Sage Foundation, 1970; abbiamo recensito quest'opera nella «Revue française de sociologie», vol. 14, n. 1, gennaio-marzo 1973, pp. 125-128, sotto il titolo "La morte e il moribondo nella nostra civiltà".

Nota 2. P. ARIES, "La vie et la mort chez les Français d'aujourd'hui" in «Ethnopsychologie», marzo 1972, a. 27, pp. 39-44 (qui in "La vita e la morte nella Francia di oggi").

Nota 3. G. GORER, "The Pornography of Death", loc. cit.

Nota 4. Ibid.

Nota 5. H. FEIFEL, op. cit.

Nota 6. Notiamo la recente riedizione dell'opera di E. MORIN, "L'Homme et la Mort", cit., e il libro di J. POTEL, "Mort à voir, mort à vendre", Paris, Desclée, 1970.

Nota 7. P. ARIES, "Le culte des morts à l'époque moderne", loc. cit. (qui a p. 163, "Contributo allo studio del culto dei morti nell'età contemporanea").

Nota 8. Vercors, in BELLINE, "La Troisième oreille", Paris, Laffont, 1972. Riassunto da R. JACCARD in «Le Monde», 8 settembre 1972.

INCONSCIO COLLETTIVO E IDEE CHIARE

Forse la morte, vietata nei costumi quotidiani della società postindustriale, diventa banale nell'ambiente degli intellettuali (escluso il clero)? Gli articoli, i libri, le inchieste su un soggetto soltanto ieri vergognoso e riservato alle Chiese, ormai si succedono. La rivista americana "Psychology Today" ha sottoposto ai suoi lettori un questionario sulla morte: ha ricevuto 30000 risposte, superando di 10000 i suoi maggiori "records". La più recente di queste manifestazioni è stata il colloquio interdisciplinare organizzato a Strasburgo ai primi d'ottobre del 1974 dal Centro di sociologia protestante dell'università, e dal suo direttore Roger Mehls: «L'evoluzione dell'immagine della morte nella società e il discorso religioso delle Chiese». La parola «evoluzione» esprime il desiderio degli organizzatori di collocare i fenomeni contemporanei in una serie storica. Di qui l'intervento degli storici. (1) In effetti, come altri intellettuali, anche gli storici subiscono le nuove seduzioni della morte, mentre fino ad ora ne avevano ritenuto soprattutto l'aspetto demografico: la mortalità. Da qualche anno, molti studiosi, senza essersi prima accordati, hanno fatto convergere le loro ricerche sull'atteggiamento davanti alla morte: citiamo, fra gli altri, M. Vovelle, F. Lebrun, P. Chaunu, E. Le Roy Ladurie... Alcuni erano a Strasburgo. Il loro dibattito non è stato, certo, il momento più intenso del colloquio. Il suo risultato principale è stato piuttosto lo studio delle reazioni d'intolleranza al tabù della morte, che si è esteso nella società

postindustriale da una ventina d'anni (ad esempio, il comportamento attuale dei vecchi, studiato da Hélène Reboul). Tuttavia, in questa rassegna di storici e di storici in libert  , vorrei soffermarmi sul problema generale di metodo e d'interpretazione storica posto da M. Vovelle. Nello studio della morte, M. Vovelle ed io stesso abbiamo seguito strade molto vicine, ma indipendenti. Camminiamo ciascuno per nostro conto, sicuri d'incontrarci ai crocevia, e allora ci interroghiamo sulle ragioni delle nostre temporanee divergenze. Ambedue pensiamo che la morte    cambiata,    cambiata molte volte, che il compito degli storici    di situare questi cambiamenti e, fra questi cambiamenti, i lunghi periodi d'immobilit   strutturale. A questo scopo, essi devono raccogliere un ampio "corpus" di dati d'ogni genere, che, appena possibile, vanno classificati, comparati, organizzati e, in seguito, interpretati. La differenza che a volte ci separa si manifesta non nel metodo, ma nel carattere generale dell'interpretazione, quale si traduce spontaneamente nelle nostre periodizzazioni. Io tendo a svalutare l'influenza dei sistemi religiosi e culturali: n   il Rinascimento, n   l'illuminismo appaiono, nella mia periodizzazione, come vertici definitivi. La Chiesa m'interessa pi   come indicazione e rivelazione di sentimenti inavvertiti, che come gruppo di pressione il quale avrebbe manipolato, all'origine, i sentimenti. Secondo me, le grandi correnti che trascinano le mentalit   - atteggiamenti davanti alla vita e alla morte - dipendono da motori pi   segreti, pi   sotterranei, al limite del biologico e del culturale, cio   dall'"inconscio collettivo". Esso anima forze psicologiche elementari che sono la coscienza di s  , il desiderio di affermarsi di pi  , o al contrario il senso del destino collettivo, la socialit  , eccetera. M. Vovelle ammette egli pure l'importanza dell'inconscio collettivo ma tende a riconoscere, come ha dimostrato nel suo bel saggio "Mourir autrefois", una maggiore influenza sui costumi di quanta io ne abbia accordata a quelle che abbiamo chiamato,

nel nostro troppo breve dibattito, "le idee chiare": dottrine religiose, filosofie morali e politiche, effetti psicologici dei progressi scientifici e tecnici e dei sistemi socio-economici. A Strasburgo, abbiamo potuto soltanto dimostrare che il problema esisteva: un problema che forse sembrerà teorico e speculativo! In realtà, esso determina la prassi storiografica: come distinguere le cose, e poi organizzarle, senza un'ipotesi classificatrice? e come stabilire quest'ipotesi senza una concezione d'insieme, dichiarata o meno? («Anthinea», n. 8, agosto-settembre 1975, pp. 3-4.

NOTE

Nota 1. P. ARIES, "Les grandes étapes et le sens de l'évolution de nos attitudes devant la mort", Convegno sull'evoluzione dell'immagine della morte nella società e il discorso religioso delle Chiese, Strasburgo, ottobre 1974; M. VOVILLE, "L'état actuel des méthodes et des problèmes et de leur interprétation", *ibid.*; B. VOGLER, "Attitudes devant la mort dans les Églises protestantes...", *ibid.*; D. LIGOU, "L'évolution des cimetières...", *ibid.* Queste comunicazioni sono apparse in «Archives des sciences sociales des religions (C.N.R.S.)», n. 1, 1971.